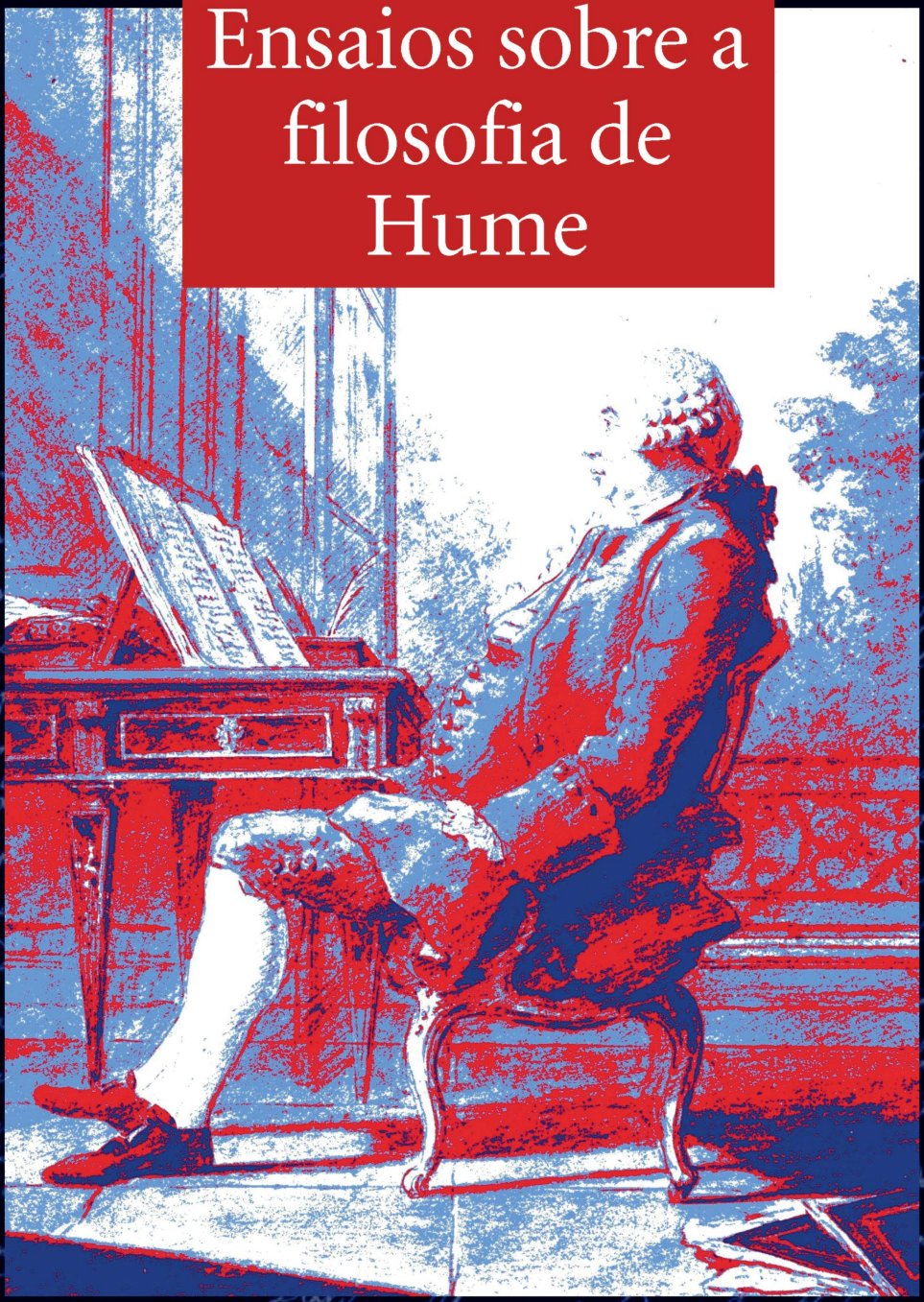
Ensaios sobre a filosofia de Hume



Organizadores

Jaimir Conte
Marília Côrtes de Ferraz
Flávio Zimmermann

Davide Hume

Imagem da página anterior:
Giovanni Battista Bosio (1873-1945)
David Hume Scottish Historian and Philosopher

COLEÇÃO RUMOS DA EPISTEMOLOGIA, VOL. 16

Ensaios sobre a filosofia de Hume

Organizadores

Jaimir Conte
Marília Côrtes de Ferraz
Flávio Zimmermann

NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica
Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, 2016

Universidade Federal de Santa Catarina
Reitor: Luis Carlos Cancellier de Olivo
Departamento de Filosofia
Chefe: Nazareno Eduardo de Almeida
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador: Roberto Wu
NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica
Coordenador: Jonas Becker Arenhart
Coleção rumos da epistemologia
Editor: Jaimir Conte
Conselho Editorial:

Alberto O. Cupani
Alexandre Meyer Luz
Cezar A. Mortari
Décio Krause
Gustavo A. Caponi
José A. Angotti
Luiz Henrique A. Dutra
Marco A. Franciotti
Sara Albieri

Núcleo de Epistemologia e Lógica
Universidade Federal de Santa Catarina
http://nel.ufsc.br / nel@cfh.ufsc.br
fax: (48) 37219751
(48) 37218612

NEL - Núcleo de Epistemologia e Lógica, foi criado pela portaria 480/PRPG/96, de 02/10/2006. Tem por objetivo integrar grupos de pesquisa nas áreas de lógica, teoria do conhecimento, filosofia e história da ciência, e áreas afins, na Universidade Federal de Santa Catarina ou em outras instituições. O NEL é responsável pela publicação da revista Principia, fundada em julho de 1997, e pelas séries Rumos da Epistemologia e Nel-lógica.

Ensaios sobre a filosofia de Hume

Organizadores

Jaimir Conte
Flávio Zimmermann
Marília Côrtes de Ferraz

Apoio

CAPES

© 2016, NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica
Centro de Filosofia e Ciências Humanas, CFH, UFSC
Florianópolis, SC. CEP: 88010-970
Caixa Postal 476, Bloco D, 2º andar, sala 209
nel@cfh.ufsc.br / http://nel.ufsc.br
ISBN: 978-85-87253-31-6 (papel)
ISBN:978-85-87253-30-9 (e-book)

Imagem da Capa: Montagem e edição a partir de Louis Carmontelle - Portrait of David Hume c. 1764. (Fonte: Gallica.bnf.fr) e de uma Carta de David Hume a Richard Davenport, acerca de Rousseau, datada de 08 de julho de 1766.

FICHA CATALOGRÁFICA

(Catalogação na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina)

E59 Ensaios sobre a filosofia de Hume / Organizadores, Jaimir Conte, Marília Côrtes de Ferraz, Flávio Zimmermann.- Florianópolis: NEL/UFSC, 2016. 470 p. : tab. - (Rumos da epistemologia ; v. 16).

Inclui bibliografia.

1. David Hume - Crítica e interpretação. 2. Filosofia Moderna 3. Filosofia inglesa.

I. Conte, Jaimir. II. Ferraz, Marília Côrtes de. III. Zimmermann, Flávio. IV. Série.

CDU: 1

Reservados todos os direitos de reprodução total ou parcial por
NEL – Núcleo de Epistemologia e Lógica, UFSC.
Impresso no Brasil

Sumário

Apresentação 11

01 **Hume e a Magna Carta: em torno do círculo da justiça**
Maria Isabel Limongi 23

02 **Hume e o problema da justificação da resistência ao governo**
Stephanie Hamdan Zahreddine 39

03 **O surgimento dos costumes da sociedade comercial e as paixões do trabalho**
Pedro Vianna da Costa e Faria 61

04 **O sentido da crença: suas funções epistêmicas e implicações para a teoria política de Hume**
Lilian Piraine Laranja 81

05 **O Status do Fideísmo na Crítica de Hume à Religião Natural**
Marília Côrtes de Ferraz 105

06 **Da imaterialidade da alma: a desconstrução mais incisiva de Hume de um pressuposto metafisico** 119
Marcos César Seneda

07 **A "irresistibilidade" e a "inevitabilidade" das crenças naturais e o caráter normativo da epistemologia de Hume** 141
Claudiney José de Sousa

08 **Filosofia e vida comum na epistemologia de Hume** 159
Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

09 **Hume e o relativismo moral** 183
Flávio Zimmermann

10 **Hume e a vivacidade das crenças morais** 199
André Luiz Olivier da Silva

11 **Virtudes sociais e refinamento na filosofia moral de David Hume** 225
Andreh Sabino Ribeiro

12 **O movimento razão-crença na interpretação da teoria da motivação de Hume** 243
Franco Nero Antunes Soares

13 **Sentimentos e Normatividade em David Hume segundo Annette Baier** 275
Giovani Lunardi

14 **Simpatia e aprovação moral da justiça na filosofia de David Hume** 291
Denize Carolina da Cunha & Nivaldo Machado

15 **Do eu como feixe de percepções ao eu das paixões: Hume e a identidade pessoal no *Tratado***
Susie Kovalczyk dos Santos 311

16 **Imaginação em Hobbes e Hume: cadeias mentais reguladas e princípios de associação**
Andrea Cachel 331

17 **Hume e o princípio fundamental da filosofia moderna**
Rafael Bittencourt Santos 355

18 **A conexão necessária entre Hume e Malebranche**
Bruna Frascolla 379

19 **Realismo ontológico e antirrealismo epistemológico na problemática sobre o mundo externo em Hume**
Leandro Hollanda 403

20 **Uma possível inversão kantiana da tese humeana da inércia da razão**
Carlos Eduardo Moreno Pires 433

Nota sobre João Paulo Monteiro
Rolf Nelson Kuntz 461

Sobre os autores 465

Apresentação

David Hume (1711-1776) é considerado um dos principais filósofos do período moderno. Dentre suas principais obras destacam-se: *Tratado da natureza humana* (1739-40), *Investigação sobre o entendimento humano* (1748), *Investigação sobre os princípios da moral* (1751) e a obra póstuma *Diálogos sobre a religião natural*. Em sua época Hume alcançou grande prestígio e reconhecimento graças aos seus *Ensaios morais, políticos e literários* e à sua *História da Inglaterra*, mais do que em virtude daquelas que são hoje consideradas suas principais obras filosóficas, e pelas quais ele continua a despertar grande interesse e a ser lido e discutido.

Parte da fama e importância atual de Hume se deve em grande medida à sua abordagem cética em relação a várias questões filosóficas, dentre as quais: sua rejeição das explicações clássicas sobre a causalidade e defesa de que nossa concepção da relação de causa e efeito baseia-se no hábito e não na percepção de forças causais existentes no próprio mundo externo; seu questionamento acerca da noção de identidade pessoal, negando a concepção ou ideia de um "eu" substancial contínuo através do tempo; sua crítica a respeito das clássicas provas a favor da existência de Deus, bem como sobre a relação entre moralidade e religião e, ainda, no tocante à racionalidade da crença em milagres. A

abordagem cética de Hume em relação a essas e outras questões ofuscou durante muito tempo a percepção do que havia de afirmativo em sua filosofia, aspecto que agora se também procura destacar, matizando assim as interpretações que enfatizam o ceticismo.

No Brasil, o interesse pela filosofia de Hume aumentou muito nos últimos anos. Suas principais obras já se encontram traduzidas para o português, disponíveis em diferentes edições. Cresceu também o número de artigos, dissertações, teses e livros dedicados à discussão de seu pensamento.

A discussão em torno da filosofia e obra de Hume foi difundida em língua portuguesa em especial a partir das contribuições do professor João Paulo Monteiro, autor da tradução de alguns textos de Hume e de vários artigos e estudos sobre sua filosofia, tais como *Teoria, Retórica, Ideologia*: *Ensaio sobre a Filosofia Política de Hume* (1975); *Hume e a Epistemologia* (1984) e *Novos Estudos Humeanos* (2003). Monteiro orientou várias teses, dentre elas as de Rolf Nelson Kuntz (1982), Sara Albieri (1993), Cícero Romão Araújo (1994), Jaimir Conte (2004), José Claudio Morelli Matos (2004), Flávio Zimmermann (2010) e Andrea Cachel (2010). Sua atuação teve um importante papel na consolidação do interesse pela filosofia de Hume no Brasil. Nos últimos anos esse interesse por Hume tem sido fomentado também por grupos de estudos, como, por exemplo, o Grupo de estudos Hume da UFMG, coordenado pela professora Lívia Guimarães. Atual líder do GT Hume da ANPOF, a professora Lívia é uma das principais entusiastas e incentivadoras, tal como o foi o professor João Paulo, dos estudos sobre Hume. Seus incentivos levaram a iniciativas que culminaram na realização de vários eventos, incluindo a série de "Encontros Hume" iniciada em 2009, e cuja quinta edi-

ção foi realizada em abril de 2015 na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), tendo como resultado a publicação agora, em 2016, desta coletânea de textos.

Como uma forma de homenagem póstuma ao professor João Paulo Monteiro, falecido em abril de 2016, dedicamos esta coletânea à sua memória. No final deste volume reproduzimos um breve registro pessoal do professor Rolf Kuntz, um dos primeiros orientados do professor João Paulo Monteiro em sua atuação na USP.

Essa coletânea é também dedicada, *in memoriam*, ao professor Juan Adolfo Bonaccini, falecido em julho de 2016. Apesar de ser mais bem reconhecido como um especialista da filosofia kantiana, o professor Juan era um profundo conhecedor da filosofia moderna, incluindo a filosofia de Hume. Nos últimos anos dedicou-se ao estudo da seção *Dos milagres*, de Hume, e por ocasião do V Encontro Hume apresentou, como convidado, uma conferência defendendo a tese segundo a qual Hume teria um argumento *a priori* contra os milagres. Infelizmente a morte prematura impediu que o professor Juan revisasse seu manuscrito a tempo de incluí-lo nesta coletânea.

Os ensaios reunidos neste volume versam sobre vários aspectos da filosofia de Hume, tais como a sua noção de crença, seu ceticismo, sua crítica à religião, sua discussão acerca da identidade pessoal, abarcando temas de epistemologia, filosofia política, filosofia moral, filosofia da religião, dentre outros.

No texto que abre esta coletânea, Maria Isabel Limongi propõe-se a reconstruir o papel atribuído por Hume à *Magna Carta* na *História da Inglaterra*. Limongi procura mostrar que Hume atribui à *Carta* um papel decisivo na *instituição* da justiça e que, com isso, retoma e ilustra bem, além de esclarecer, a famosa passagem do *Tratado* em que

ele apresenta a questão do "círculo da justiça" e de sua origem em torno do artifício da lei. Com isso, a autora busca estabelecer uma linha de continuidade entre a obra de juventude (o *Tratado*) e a de maturidade (a *História*) de Hume.

O problema da justificação da resistência ao governo no pensamento político de Hume é o tema do ensaio de Stephanie Zahreddine. A partir da análise do *Tratado* e da *História da Inglaterra*, Zahreddine propõe uma interpretação desse problema à luz do princípio do *costume* que, apesar de ser tradicionalmente explorado na epistemologia humeana, também possui função crucial em sua política. A autora argumenta que o costume atua não somente na formação da regra geral costumeira da obediência civil, mas também na exceção desta regra geral, isto é, na resistência ao governo.

O ensaio de Pedro Faria procura mostrar como Hume relaciona o surgimento das sociedades comerciais características da Europa Ocidental do século XVIII ao surgimento de um hábito de trabalho industrioso. Esse hábito é apresentado como primeiro elemento da tríade que Hume atribui a essas sociedades – indústria, conhecimento e humanidade – e o que introduz os outros dois. Para mostrar como Hume explica o surgimento desse hábito de trabalho industrioso, o autor compara a psicologia econômica dos dois primeiros ensaios dos *Discursos Políticos* com seções do Livro 2 do *Tratado*, nas quais Hume discorre sobre o efeito do costume sobre as paixões, bem como acerca da origem das paixões violentas.

O conceito de crença e a identificação de quais funções a crença pode exercer em associação a outros elementos e princípios do entendimento descritos por Hume são objetos de análise do ensaio de Lilian Laranja. Seguindo de perto as análises de Renato Lessa e Cesar Kiraly, Laranja discorre sobre as consequências das funções da crença no campo da

política e busca mostrar a diferença entre as noções de *hábi*to e *artifício*.

Em seu ensaio, Marília Côrtes de Ferraz examina algumas das declarações de Hume e Philo, personagem dos *Diálogos sobre a Religião Natural* (comumente interpretado como o mais frequente porta-voz de Hume), que apontam para uma posição fideísta em relação à natureza divina. Inicialmente a autora discute se há boas razões para o acolhimento da interpretação segundo a qual Hume oferece suportes teóricos ao fideísmo, isto é, à ideia de que a religião encontra na fé, e não na razão, uma base sólida para a sua validade. Em seguida, Ferraz levanta algumas dificuldades à interpretação fideísta para, finalmente, defender a hipótese segundo a qual a filosofia de Hume interdita o acolhimento filosófico do fideísmo.

O ensaio de Marcos Seneda examina a seção do *Tratado*, intitulada "Da imaterialidade da alma", aproximando esse estudo da crítica à noção de substância que Hume empreende em "Dos modos e substâncias" e "Da filosofia antiga". O autor articula as noções de conjunção local, extensão e inextensão para refletir sobre o intrincado problema da conexão das nossas percepções. A hipótese de Seneda é a de que a natureza humana, ao se projetar em uma alma como sujeito de inerência, não realiza uma operação anômala, réplica de uma fantasmagoria, mas executa uma ficção atrativa, ardilosa e necessária, que prepara um lócus de identidade que é requerido pelo próprio modo como a mente humana conjuga suas operações.

As noções de 'irresistibilidade' e 'inevitabilidade' das crenças naturais presentes na interpretação de Kemp Smith sobre a epistemologia de Hume são objetos de análise do ensaio de Claudiney de Sousa. Com base na interpretação de Louis E. Loeb, Sousa mostra em que medida aquelas no-

ções não são capazes de explicar como algumas crenças irresistíveis podem deixar de ser justificadas e por que devem ser substituídas por conceitos tais como 'equilíbrio' e 'estabilidade'.

O ensaio de Marcos Balieiro, por sua vez, parte de uma análise de certas teses conhecidas da epistemologia de Hume, tais como aquelas sobre a causalidade e sobre o mundo exterior para, em seguida, estabelecer uma aproximação, no âmbito de seu pensamento, entre filosofia e vida comum. Ainda que ao longo do texto Balieiro se posicione quanto ao que tem sido chamado de *new Hume debate*, a tese principal de seu ensaio é a de que o projeto filosófico de Hume teria sido determinado, em ampla medida, pela conclusão de que tudo aquilo sobre o que podemos pensar está assentado em ficções irrecusáveis que o filósofo compartilha com o vulgo.

No ensaio seguinte, Flávio Zimmermann discute o posicionamento de Hume acerca do relativismo moral. Embora alguns comentadores julguem que Hume esteja mais próximo de um ceticismo pirrônico, algo que poderia levá-lo à suspensão do juízo com relação a um modo ideal de costumes e práticas morais, Zimmermann encontra certas passagens nos escritos de Hume que reforçam o seu distanciamento desse tipo de ceticismo e que, pelo contrário, o aproximam de um ceticismo mitigado, tal como o próprio Hume afirma.

A origem das crenças morais a partir do empirismo de Hume é objeto de análise do ensaio de André Olivier. O autor aponta para o papel exercido pelas impressões sensíveis e a influência do hábito na imaginação durante o processo de formação das crenças morais, destacando, ao final, que a crença, em especial a crença moral, é uma maneira de sentir que varia conforme graus de vivacidade.

Uma análise geral da relação existente entre virtudes sociais e refinamento na filosofia moral de Hume é oferecida, nesta coletânea, por Andreh Ribeiro. Seu ensaio intenta mostrar que a sociabilidade foi uma preocupação central para Hume desde suas primeiras obras, seja em sentido teórico ou prático, além de considerá-la como uma característica natural de homens refinados.

Um exame da natureza da faculdade da vontade e da percepção que constitui a volição é apresentado pelo ensaio de Franco Soares. A partir das concepções de Hobbes e Locke, Soares analisa o modo como Hume compreende as percepções que constituem tanto o que se chama de "vontade" quanto o que se chama de "volições". Ao contrário das interpretações consideradas tradicionais, Soares defende que vontade e volição não são a mesma percepção. O argumento é que a vontade seria uma percepção complexa, da qual a volição é a paixão motivacional simples que antecede causalmente a produção de ações.

O ensaio de Giovani Lunardi apresenta a interpretação de Annette Baier sobre a relação entre sentimentos e normatividade no pensamento de Hume. Lunardi destaca, a partir de Baier, o papel normativo da reflexividade dos sentimentos presente na teoria moral de Hume. Para Lunardi, o exame da interpretação de Baier ilumina diversos aspectos relativos à compreensão da natureza humana, segundo Hume.

O ensaio de Denize Carolina da Cunha e Nivaldo Machado procura mostrar que Hume descreve como fazemos as distinções morais, salientando o papel da simpatia — um princípio crucial na aprovação e prevalência das regras da justiça. Os autores buscam esclarecer a relação que existe, na filosofia de Hume, entre o princípio da simpatia e a aprovação moral da justiça e do seu conjunto de regras normativas.

O problema da identidade pessoal é explorado pelo ensaio de Susie Kovalczyk com o objetivo de avaliar em que medida a concepção humeana do "eu" como feixe de percepções se deve não apenas à semelhança, à causalidade e à memória, mas também às emoções. Kovalczyk questiona se haveria diferentes ideias do "eu", uma pressuposta pelo orgulho e outra por este produzida, ou se Hume desenvolve diferentes aspectos de uma única ideia do "eu" em todo o *Tratado*, de modo que o "eu" como feixe de percepções é o mesmo implicado pela simpatia e produzido, enquanto objeto, pelo orgulho e pela humildade.

O ensaio de Andrea Cachel, por sua vez, promove um diálogo entre as filosofias de Hobbes e Hume quanto ao apontamento da imaginação como faculdade responsável pelo estabelecimento de regularidades no pensamento. Cachel nos conduz especialmente à percepção das similaridades entre as noções de paixão, na filosofia hobbesiana, e de impressão de reflexão, na filosofia humeana, do ponto de vista da capacidade de determinar o sentido de uma cadeia mental. Dessa perspectiva, a análise proposta por Cachel visa indicar como já há, em Hobbes, uma discussão acerca da importância da faculdade de imaginar no âmbito da produção do raciocínio, e em que medida Hume representa um aprofundamento desse percurso – o qual passa também por outros autores centrais da tradição clássica britânica, tais como Locke e Addison.

No ensaio seguinte, Bruna Frascolla argumenta que a crítica à causalidade natural feita por Hume não é original, pois coincide com aquela apresentada antes por Malebranche. A autora argumenta também que Hume não só repete a crítica de Malebranche, como repele as críticas dirigidas a ela por Locke. Para tanto, Frascolla examina alguns exemplos empregados por estes três filósofos para tratar da

causalidade, debruçando-se, por fim, sobre o que considera inovador na filosofia de Hume: a introdução do "hábito" como princípio metafísico segundo o qual devemos julgar proposições relativas a questões de fato.

Em seu ensaio, Rafael Bittencourt defende que o dilema que Hume apresenta ao final do Livro I do *Tratado*, o de escolher entre uma falsa razão e razão nenhuma, não deve decorrer de sua própria filosofia. Ele sustenta que o dilema seria consequência da distinção moderna entre qualidades primárias e secundárias. A partir de uma análise da seção "Da filosofia moderna" e do tratamento da extensão contido na Parte 2 do Livro 1 do *Tratado*, Santos argumenta que Hume não poderia aceitar tal distinção, e que o dilema que dele decorre deve ser entendido como uma crítica direcionada à filosofia moderna, não como consequência do sistema humeano.

No texto que se segue, Leandro Hollanda discute o problema da realidade externa em Hume. Ele procura mostrar que há dois pontos que caracterizam a argumentação de Hume acerca da realidade: a existência do mundo externo e a possibilidade de conhecê-lo. No primeiro, segundo o autor, a resposta de Hume é afirmativa. No segundo, negativa. Para Hollanda, o ceticismo sempre decorreria de qualquer tentativa em conhecer as realidades independentes.

No último ensaio que compõe essa coletânea, tendo por base a teoria kantiana da determinação da vontade, Carlos Pires argumenta que as paixões jamais poderiam determinar nossa vontade por sua força afetiva, no que tange ao agir consciente e refletido. O autor defende a tese kantiana segundo a qual, por si mesmos, impulsos sensíveis só poderiam determinar nossa vontade na medida em que atribuímos valor a eles, ou seja, na medida em que os consideramos razões suficientes para agir. Ao pressupor tal

tese como correta, Pires argumenta que haveria uma inversão kantiana da famosa tese humeana da inércia da razão, em virtude de nossa natureza afetiva ser completamente inerte.

Todos os ensaios aqui reunidos foram apresentados e discutidos durante o V Encontro Hume e posteriormente revisados por seus autores. Como organizadores, gostaríamos de agradecer a colaboração de todos, especialmente pela aceitação de algumas imposições visando a uniformização e padronização dos textos aqui reunidos. Agradecemos também à Capes pelo apoio para a realização do evento e custeio da participação dos palestrantes convidados: Lívia Guimarães, Maria Isabel Limongi, Sílvio Chibeni, André Nilo Klaudat, Marconi Pequeno e Juan Bonaccini.

Jaimir Conte
Flávio Zimmermann
Marília Côrtes de Ferraz

Abreviaturas empregadas das principais obras de Hume

T *A Treatise of Human Nature*
Tratado da natureza humana

EHU *An Enquiry Concerning Human Understanding*
Investigação sobre o entendimento humano

EPM *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*
Investigação sobre os princípios da moral

NHR *The Natural History of Religion*
História natural da religião

DNR *Dialogues Concerning Natural Religion*
Diálogos sobre a religião natural

E *Essays Moral, Political and Literary*
Ensaios morais, políticos e literários

H *The History of England*
História da Inglaterra

1

Hume e a Magna Carta: em torno do círculo da justiça

Maria Isabel Limongi

A chamada Magna Carta foi um documento assinado no século XIII pelo rei João e os barões e reafirmado por Henrique III, seu sucessor (sendo este o documento que ficou conhecido), que desde o século XVII, sob a influência dos comentários de Coke, passou a ser exaltado e cultuado como a principal garantia legal das liberdades inglesas.

Segundo Coke, sua importância está em ter sido "declaratória das leis fundamentais" ou "das antigas *common laws* da Inglaterra" (Coke, 1797, Proêmio, 3 e 5). A ideia de *lei fundamental* foi recorrente ao longo do debate constitucional inglês nos séculos XVII e XVIII; a ela recorreram realistas e defensores da causa do parlamento, a fim de justificarem suas posições (cf. Gough, 1992). Como mostrou e documentou Gough, o que era então tido por fundamental nas instituições legais – a Magna Carta, em especial – era a lei natural e a razão supostamente expressos por elas, os princípios de justiça, os direitos e deveres morais, que os estatutos positivos supostamente encarnam.

Hume se opõe ao longo da *História da Inglaterra* à ideia de uma lei fundamental e antiga constituição da Inglaterra (cf. Pocock, 1999, 204)[1] e terá uma leitura diferente acerca do significado e da importância desse documento. Se na leitura de Coke, sua importância está em ser ele a expressão bem acabada de princípios de justiça que já organizavam no plano dos costumes a vida civil inglesa antes mesmo de sua instituição, e que seriam imemoriais, isto é, remontariam a um período anterior aos registros históricos e, no limite, ao momento da fundação do corpo político inglês (o que Pocock denomina o mito da Antiga Constituição, que não é, portanto, uma constituição escrita), para Hume, sua importância está em ter sido o primeiro documento positivo em torno do qual se tornou possível erigir a liberdade inglesa. Sua ênfase recai sobre o caráter positivo do documento e sobre o senso de justiça que ele *produziu*, no lugar de confirmar e expressar, como queriam os *common lawyers*.

Minha proposta é a de reconstruir o modo como Hume pensou a Magna Carta na *História da Inglaterra*, enfatizando este seu aspecto produtivo. Quero com isso mostrar que esse tópico da *História* retoma e ilustra bem, além de esclarecer, a famosa passagem do *Tratado da Natureza Humana*, em que Hume apresenta a questão do "círculo da justiça" (T 3.2.1) e trata de sua origem em torno do artifício da lei (T 3.2.2). Minha leitura vai no sentido de indicar uma linha de continuidade entre a obra de juventude e a de maturidade. Começarei por retomar o que Hume diz no *Tratado* acerca da formação, pelo artifício da lei, do senso de justiça, para em seguida ver como esse esquema se espelha em sua compreensão do papel desempenhado pela Magna Carta na história civil inglesa.

* * *

Muita polêmica e discussão se criou em torno da seção 1 da parte 2 do livro 3 do *Tratado*, em que Hume apresenta o problema conhecido como o "círculo da justiça". O que ele pretende ao apresentar o problema, se o problema é genuíno ou apenas um artifício retórico, se é solucionado e qual seria a solução – tudo isso se fez objeto de uma extensa literatura. Sem entrar no detalhe dessas discussões reconstruirei essa passagem do modo como a entendo, assumindo que o problema é genuíno e que Hume apresenta uma solução para ele.[2]

O círculo em questão está em que, segundo Hume, não há no caso da justiça, como para as outras virtudes ditas naturais, um motivo original que nos leve a agir justamente, ou seja, a respeitar regras de justiça. Isso é um problema porque, segundo as premissas da ética humeana (nesse ponto herdeira de Shaftesbury), para que haja valores morais, para que se possa falar em "virtudes" e "vícios", é preciso haver determinadas motivações originais que, tendo sido *julgadas* boas ou más, passam a valer como virtudes ou vícios. "Uma ação deve ser virtuosa antes que possamos considerá-la virtuosa (*before we can have a regard to its virtue*) (T 3.2.1.5 / 478)." Ou seja: uma ação deve remontar a motivos virtuosos que existem e operam em nós enquanto motivações para agir antes e independentemente do fato de que venham a ser considerados ou julgados virtuosos. Assim, por exemplo, com relação à virtude natural da benevolência, temos em nós impulsos que nos levam a agir benevolentemente antes e como condição para que venhamos a considerar a benevolência uma virtude, o que só ocorre depois de termos refletido sobre suas consequências benéficas.

Que deva haver uma motivação para a ação virtuosa precedente à e independente da consideração de que ela é

virtuosa é uma consequência da assunção de que é no âmbito do juízo refletido sobre a ação e não imediatamente no âmbito da ação – no plano do espectador e não do agente – que se tece a distinção entre a virtude e o vício, uma consequência que Hume elabora nos termos de uma máxima: "*nenhuma ação pode ser virtuosa ou moralmente boa a menos que exista na natureza humana um motivo que a produza, distinto do senso de sua moralidade*" (T 3.2.1.7 / 479). Trata-se de um princípio que baliza as suas explicações sobre a moral. Sendo assim, é preciso encontrar qual seria a motivação por trás da prática da justiça distinta da consideração de que a justiça é uma virtude a fim de explicá-la.

Hume passa em revista alguns candidatos – o interesse e a benevolência privados e públicos – para descartá-los e chegar à conclusão que "não temos naturalmente nenhum motivo real ou universal para observar as leis da equidade senão a equidade ou mérito dessa observância". Como essa conclusão fere a máxima anteriormente estabelecida, há aqui, diz ele, "um raciocínio em círculo" (T 3.2.1.17 / 483). O círculo está na necessidade de se recorrer ao caráter virtuoso da justiça para explicar porque agimos justamente – em pressupor, portanto, que a justiça é uma virtude no lugar de explicar como chegamos a avaliá-la como tal, como se faz para as outras virtudes.

Hume enuncia o círculo para logo em seguida apontar uma saída para ele:

> a menos que queiramos admitir que a natureza estabeleceu um sofisma e o tornou necessário e inevitável, devemos admitir que o senso de justiça ou injustiça não é derivado da natureza, mas provém artificialmente, ainda que necessariamente, da educação e das convenções humanas" (T 3.2.1.17 / 483).

A passagem é elíptica e por isso perturbadora: ficamos sem saber no que consiste esse senso artificial de justiça e de que maneira ele resolve – se é que resolve – o problema de se encontrar uma motivação para agir com justiça antecedente à consideração de que a justiça é uma virtude. Hume fecha a seção 3.2.1 com esta explicação em suspenso. Longe, porém, de deixar o problema em aberto, ele cuidará de explicar como se forma o senso de justiça, sem incorrer no círculo, na seção seguinte (T 3.2.2), que trata da origem da justiça.[3]

Nessa seção, Hume distingue duas perguntas que devem ser postas e respondidas para que se possa dar conta desta origem. Primeiro, é preciso explicar como as regras de justiça são estabelecidas pelo artifício dos homens; depois, cabe explicar o que nos leva a considerar a disposição para abraçar e seguir essas regras uma virtude. Ao separar as duas questões e ao respondê-las nessa ordem, Hume está oferecendo, penso eu, a explicação de como se dá a saída para o círculo. Ele explica primeiramente como se forma artificialmente o senso de justiça, que é o motivo para se agir com justiça, independente da consideração de que a justiça é uma virtude, para, em seguida, num segundo momento, mostrar como esse motivo se faz objeto de um juízo que o qualifica como virtuoso.

A explicação de como se forma o senso de justiça coincide com a explicação de como se formam as regras de justiça (regras de partilha da propriedade, dentre os quais a lei civil). A ideia é que tais regras não pressupõem, mas *produzem* o senso de justiça – uma motivação que não existia antes de sua instituição e que não é outra senão o interesse comum pela regra.

Segundo ele, somos levados a instituir tais regras porque elas *interessam* a cada um em particular: a sociedade

é vantajosa (*advantageous*), e sendo as disputas em torno da posse dos bens externos um obstáculo para a vida social, é do interesse de cada um convencionar regras de propriedade. A convenção satisfaz nosso interesse próprio e parcial (cf. T 3.2.2 / 489). Assim não é preciso recorrer a um "senso de justiça" para explicar como somos levados a estabelecer regras de justiça (o que seria raciocinar em círculo). É o interesse particular o que leva à sua instituição.

Ocorre, porém, que esse interesse já não é mais o mesmo a partir da instituição da regra. Pela existência da regra como um elemento de regulação da conduta, o interesse particular se transforma num interesse comum – o interesse pela regra, que passa a ser experimentada como o objeto de um interesse comum. A convenção, diz Hume, consiste num "general sense of common interest", pois é a percepção desse interesse comum que faz cada um seguir a regra na expectativa que o outro faça o mesmo. Ou seja, se a regra não se fizer objeto de um interesse comum, ela não se consolida enquanto regra, pois cada um segue a regra sob a pressuposição de que os outros também a façam, ou seja, sob a suposição do interesse geral pela regra, e é isso que faz da regra uma regra, um elemento regulador da conduta (cf. T 3.2.2.10 / 490). Contudo, não é o interesse comum e sim o particular que leva a instituição da regra.

Parece-me importante para a solução do círculo a separação entre esses dois momentos. Há interesses particulares que conduzem à instituição da regra e há a percepção desse interesse comum ou a consideração pelo o que na regra se faz objeto de um interesse comum, que pressupõe a regra. Uma coisa é aceitar o esquema na medida em que ele me interessa; outra é aceitá-lo na medida em que ele interessa a mim e aos outros e se faz o objeto de um interesse comum. Essa segunda disposição consiste no senso de justi-

ça, que é a motivação levada em consideração quando a justiça é considerada uma virtude (ver EPM 3). Não se trata de uma motivação original no homem, mas de uma motivação que se forma pelo redirecionamento do interesse privado em interesse comum por intermédio da convenção.[4]

O papel desempenhado pela convenção nessa passagem do interesse privado ao comum – logo: na formação de um senso de justiça – é ilustrado de maneira esclarecedora pelo modo como Hume descreve na *História da Inglaterra* a instituição da Magna Carta.

* * *

Segundo Hume, a Magna Carta "concedeu ou assegurou liberdades e privilégios importantes para todas as ordens de homens no reino: ao clero, aos barões, ao povo" (H, I, 443). Tratou-se, segundo ele, de "um tipo de contrato original, que limitou a autoridade do rei ao mesmo tempo em que garantiu a submissão condicional de seus súditos" (H, II, 7). As afirmações são eloquentes e mostram que, assim como Coke e a historiografia *whig*, Hume considera a Magna Carta uma carta da liberdade, chegando a endossar a ideia de que se tratou de um "tipo de contrato original" – o que não deixa de ser surpreendente da parte de um notório crítico dessa ideia tipicamente *whig* (cf. *Do contrato original*, Hume, 1985).

É que, de um modo geral, na *História da Inglaterra*, Hume não se opõe frontalmente aos mitos da historiografia *whig* que quer combater, mas os acata para reinterpretá-los e atribuir-lhes um significado novo. É o que ele faz com relação a Magna Carta. Tratou-se de uma carta da liberdade e mesmo de um tipo de contrato, como querem os *whigs*. Mas não de um contrato que *reconheceu* os direitos fundamentais

dos ingleses e sim de um contrato (um acordo, uma convenção) que *produziu* direitos. Enquanto a primeira constituição escrita da Inglaterra, a Magna Carta é, para Hume, a causa, não um efeito, da liberdade inglesa.

A motivação que esteve por trás de sua instituição não foi o interesse comum pela justiça. Supor tal interesse para explicar a origem das instituições legais seria raciocinar em círculo (como fazem Coke e os *whigs*). No lugar disso, Hume mostra no volume I da *História da Inglaterra* que o que levou à celebração da Carta foi o interesse particular dos barões, que a impuseram pela força ao rei.

Hume aprendeu com Harrington que as instituições feudais não eram estáticas, mas possuíam uma dinâmica interna, relacionada ao modo de circulação da propriedade. Segundo Harrington, às monarquias góticas correspondia uma certa "balança da propriedade", isto é, um certo modo de distribuição da propriedade, segundo o qual a terra estava concentrada nas mãos de uma aristocracia, que dava sustentação (entenda-se: força militar) à monarquia. Quando essa balança se alterou, quando o povo começou a ser proprietário, a monarquia acabou tendo que necessariamente dar lugar a um governo de tipo republicano: eis como Harrington compreende os acontecimentos da guerra civil inglesa que deram origem ao regime republicano durante o *interregnum*.

Hume entende que uma certa dinâmica da propriedade não apenas foi responsável pela superação das instituições feudais em função da ascensão dos comuns, como também pelas transformações internas dessas instituições, perpassadas por uma tensão permanente entre a autoridade do rei e o poder dos barões. Segundo ele, a estabilização da propriedade nas mãos dos barões resultou em poder para os mesmos, um poder que, fortalecido pelas re-

lações de dependência entre o senhor feudal e seus vassalos, passou a rivalizar com o do rei. Foi esse processo de empoderamento o que segundo ele levou à rebelião dos barões contra o rei João, cuja autoridade fraca e violenta, incapaz de proteger os ingleses das forças externas, assim como de fazer frente à força crescente de sua aristocracia, ofereceu a ocasião para a celebração da Magna Carta, limitando a sua autoridade, em prol do interesse dos barões.

Assim, foi o interesse e o poder dos barões o que levou à instituição da Magna Carta. Contudo, ela não atendeu apenas a esses interesses. Se assim fosse, pondera Hume, "a felicidade nacional e a liberdade teriam sido muito pouco promovidas por ela" (H, I, 444). E vimos que Hume entende que a Magna Carta efetivamente promoveu a liberdade. Como isso se deu?

Hume distingue entre as cláusulas da Carta que atendiam aos interesses dos barões em particular – como, por exemplo, a suspensão de certos serviços militares (H, I, 443) – das cláusulas que respondiam ao interesse geral, como que todos podem sair e voltar do reino segundo sua vontade e gozar livremente dos seus bens, que as cortes de justiça estão abertas a todos, que ninguém pode ser aprisionado sem julgamento prévio, que todos devem ser multados de maneira proporcional a sua falta e de maneira a que não venham a ser arruinados. A distinção entre as duas categorias de cláusulas é importante porque mostra que, se foi o interesse particular dos barões e não o interesse geral o que produziu a Magna Carta, ela teve como um efeito não calculado a promoção do interesse geral: "todas as medidas que os barões em benefício próprio foram obrigados a tomar a fim de assegurar uma administração livre e equitativa da justiça, tendiam diretamente ao benefício de toda a comunidade" (H, I, 444).

Vale frisar: o que motivou os barões a instituir a Carta não foi o desejo de "uma administração livre e equitativa da justiça". Eles a promoveram em benefício próprio. Mas seu interesse pela Carta e pelos princípios que nela promovem "uma administração livre e equitativa da justiça" mostrou-se ser um interesse comum a todas as ordens. Nesse sentido, a Carta fez nascer esse interesse, que é o interesse comum pela própria carta em suas cláusulas gerais.

Nos termos de Hume, a Carta "promoveu (*provide for*) uma distribuição igual da justiça" e "o livre gozo da propriedade" – "os grandes objetos em vista dos quais toda sociedade política foi primeiramente fundada pelos homens". (H, I, 445). Tais objetos – "uma distribuição igual da justiça" e "o livre gozo da propriedade" – são respectivamente a equidade e a justiça. Como nota A. Baier (Baier, 2010, cap. 6), Hume está concernido com a questão da equidade, que não é para ele o mesmo que a justiça, mas que está em relação com ela. Segundo Baier, a equidade é para Hume uma virtude natural (uma tendência para a "distribuição igual", naturalmente presente na mãe com relação aos filhos) que se enlaça à virtude artificial da justiça (à motivação para adotar esquemas de cooperação e seguir regras de justiça) como uma motivação para aplicar essas regras de maneira igual. Não estou certa de que a equidade seja para Hume uma virtude natural e que ela possa ser pensada separadamente da justiça e da convenção que ela envolve. Seja como for, quando a pensamos em sua relação com a justiça, a equidade só se vê aí concernida a partir do momento em que um estatuto legal positivo se apresenta como o objeto de um interesse comum. É a partir daí que ganha sentido a questão de saber qual é a parte que cabe a cada um na distribuição dos direitos pela lei, que é a questão da equidade.[5]

Assim, dizer que a sociedade se funda em vista da equidade e da justiça – e Hume está falando aqui das sociedades complexas, das sociedades em que há esquemas de cooperação desse tipo – não é dizer que o desejo de equidade e justiça é original e que é a causa da formação das sociedades e dos esquemas e estatutos que as sustentam. É dizer que, uma vez formados esses esquemas, o interesse comum que há neles sustenta a vida social das sociedades complexas.

Hume mostra no volume II da *História da Inglaterra* como a Carta se tornou um documento ao qual as diversas ordens da sociedade puderam recorrer a fim de assegurar, conquistar, produzir direitos – os nobres recorrem a ela contra o rei (cf. H, II, 119-20), o rei contra os nobres (cf. H, II, 163), e, mais importante ainda, os comuns, que começavam a se fazer representar no Parlamento, recorreram a Carta contra o rei (cf. H, II, 277) e os barões (cf. H, II, 287).

A Carta, é verdade, não foi capaz de se contrapor ao poder dos barões, cujas desordens e ultrajes ocupam a maior parte da narrativa do volume II, sendo a marca do período que se estende da sua proclamação à consolidação da autoridade real, com os Tudor. Tampouco foi muito respeitada. Ao contrário, Hume assinala inúmeras ocasiões em que ela foi violada por parte do rei e dos barões (por ex: 29, 31, 142 e 215). Ainda assim, muito embora "as práticas arbitrárias frequentemente prevalecessem", sob Eduardo I, a Carta estava "finalmente estabelecida", no sentido que, dali para frente, sua validade "não esteve mais formalmente em disputa" (H, II, 122). Isso quer dizer que a Carta se consolidou como um estatuto ao qual as diversas ordens podiam e de fato recorriam a fim de reivindicar direitos. Particularmente importante é o modo como os comuns o fizeram, num movimento que, de acordo com Hume, levou ao fim do

feudalismo e ao despertar, ainda que tímido, do governo popular na Inglaterra.

A ascensão dos comuns ao longo dos séculos XIV e XV é o mais importante tema do volume II da *História da Inglaterra*. Ali, Hume mostra como a formação da casa dos comuns no parlamento se deu em função de uma série de causas sociais.

> Novas situações produziram novas leis e instituições: e as grandes alterações nas finanças e no poder militar da coroa, tanto quanto na propriedade privada, foram a fonte de iguais inovações em toda parte da legislatura (*legislature*) ou governo civil. (H, II, 101)

Hume se refere aqui à necessidade que os reis passaram a ter de barganhar com o parlamento os montantes necessários para cobrir os gastos das guerras contra a França e a Escócia – sendo a guerra externa um elemento importantíssimo na sustentação da autoridade do rei e na pacificação das lutas de facção entre os barões. Em virtude da oposição crescente entre os barões e o rei, a coroa já não sendo mais capaz de reunir um exército em torno de si, a não ser em troca de pagamento, e diante de barões cada vez mais arredios e exigentes, os reis passaram a adotar a "salutar política (*policy*)" de convocar os representantes dos burgos ao parlamento, já que se tratava de uma industriosa classe de homens que, não apenas não tinha força para se opor ao rei, como tinha interesse em suportar a coroa e a lei contra a opressão dos barões, sendo esta uma maneira de conseguir o seu consentimento para a taxação das mercadorias produzidas e comerciadas por ela (cf. H, II, 105). Junte-se a isso as mudanças apontadas por Harrington na balança da propriedade pela subdivisão das baronias, levando à formação de

uma classe de barões menores que também "encontraram proteção legal à sombra do trono" (H, II, 104), e cuja amizade o rei cortejava como uma maneira de enfrentar o poder dos barões maiores, e o que se segue é uma nova correlação de forças, que conduziu à formação da casa dos comuns como uma câmara separada no parlamento.

O processo de ascensão social e política dos comuns é contemporâneo do processo de consolidação da Magna Carta, sendo difícil discernir o que veio primeiro, se as mudanças sociais ou legais. Se o novo jogo das forças sociais sustentou a autoridade formal da Carta (bem como de outros estatutos positivos do período), na medida em que serviu aos interesses dos comuns, em ascensão, a Carta criou as condições legais (a proteção das atividades comerciais) sem a qual essa ascensão não teria sido possível.

Em todo esse processo, o que está em jogo é a consolidação de uma constituição civil, como um instrumento comum de reivindicação e instituição de direitos. O modo como Hume entende esse processo espelha a explicação do *Tratado* acerca da formação do senso de justiça pelas convenções legais. A Carta não foi produzida por ser justa e equitativa e ser percebida desse modo. O que motiva a sua instituição é o interesse particular de uma determinada ordem social. Mas, quando esse interesse particular produz um estatuto, tal como a Carta, ele produz um interesse comum pela lei e, a partir daí, um interesse por uma distribuição equitativa dos direitos e das garantias legais – um interesse pela justiça e equidade, que sustentará, como uma motivação diferente do interesse particular, as práticas legais. É nisso que consiste o senso de justiça, a motivação artificial qualificada como virtuosa quando se julga a justiça uma virtude.

Referências

BAIER, A. *The cautious jealous virtue: Hume on justice*. Cambridge. London: Harvard University Press, 2010.
COKE, E. *The second part of the Institutes of the law of England*, London: Brooke, 1797 (re-print ULAN press).
GARRET, D. "The first motive to justice: Hume's circle argument squared", *Hume Studies*, 33, 2007, 257-88 (reeditado in: Haakonsen, Whatmore, eds. *David Hume*, Ashgate, 2013).
GOUGH, J. W. *Fundamental Law in the English Constitutional History*, Oxford University Press, 1955. Trad. francesa; Paris: PUF, 1992.
HARRINGTON, J. *The Commonwealth of Oceana*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
HUME, D. E*nquiries concerning the principles of morals*, Selby-Bigge (ed.), Oxford: Clarendon Press, 1975. |EPM|
HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
HUME, D. T*he History of England*, 6 vols, Indianapolis: Liberty Fund, 1983. |H|
HUME, D. *Essays Moral, Political and Literary*, E. Miller (ed.), Indianapolis: Liberty Fund, 1985. |E|
HUME, D. *A Treatise on Human Nature*, Selby-Bigge/ Nidditch (eds), Oxford: Clarendon Press, 1989. |T|
HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton e M. J. Norton (orgs.). Oxford: Oxford Philosophical Press, 2000.
POCOCK. J. G. A. *The ancient constitution and the feudal law*. New York: Norton library, 1967.
POCOCK. J. G. *A Barbarism and Religion*, II, Cambridge University Press, 1999.

THOMPSON, F. *Magna Carta, its role in the making of the English constitution (1300-1629)*, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1948.

Notas

1 Desenvolvo esse ponto em "O volume I da *História da Inglaterra* e o debate constitucional inglês: Hume contra a ideia de lei fundamental", *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 20, n. 2, 2015.

2 Sobre essa discussão ver Garret, 2007 e Baier, 2000, nos quais ela vem em boa parte reconstituída. Como eles, trata-se também para mim de buscar compreender o que seria a solução humeana para o círculo. Comparo a minha própria leitura com a deles nas notas de rodapé que se seguem, mas também, como se verá, no corpo do artigo, no que concerne à leitura que A. Bayer faz da questão da equidade.

3 Nesse ponto estou de acordo com A. Baier na crítica que ela faz às leituras de Norton e Cohen: se Hume entendesse, como eles defendem, que um sentimento moral – o juízo de que a justiça é uma virtude, a aprovação moral - é constitutivo da motivação para agir com justiça, ele incorreria no círculo (Cf. Baier, 64-65), o que ele não faz. Garret faz a mesma objeção à leitura de Darwall (Cf. Garret, 263). Como Baier e Garret, penso que Hume oferece uma saída satisfatória para o círculo e que essa saída passa pela identificação de uma motivação para agir com justiça diferente do sentimento moral que a aprova.

4 Nesse ponto, minha leitura se afasta da de A. Baier e corrobora a de Garret pela ênfase que deposita no papel desempenhado pela convenção na formação da motivação independente da justiça. Na base das práticas de justiça não está desde sempre presente um sentimento de um interesse comum do qual o meu interesse próprio é uma parte (Cf. Baier, 66), pois esse interesse comum tem que ser criado pela convenção, consistindo, precisamente, no interesse comum *pela convenção*. É preciso então pensar – o que Baier não faz – um movimento de transformação do interesse, um processo de formação da motivação justa *a partir da convenção*, cuja instituição deve poder ser explicada sem que se recorra ao interesse comum. É isso o que se pode

fazer quando se entende que o interesse que conduz à instituição da convenção não é o mesmo que ela produz e que a consolida enquanto prática social. Garret insiste nesse ponto: o motivo virtuoso da justiça é criado pela convenção; é um motivo novo que não existe sem ela (Cf. Garret, 271).

5 Isso responde então à pergunta que se faz Baier: por que Hume não diz que é a equidade (que segundo ela seria uma virtude natural) a motivação independente da justiça? Baier entende que Hume poderia ter recorrido à equidade, embora não o tenha feito nessa passagem do *Tratado*. Mas, penso que ele não poderia fazê-lo porque a questão da equidade (o da distribuição de direitos) resulta – é um produto e não o ponto de partida – das práticas jurídicas efetivas (no que reside uma diferença importante entre ele e Rawls).

2

Hume e o problema da justificação da resistência ao governo

Stephanie Hamdan Zahreddine

Meu objetivo nesse texto é tratar do problema da justificação da resistência ao governo segundo os escritos políticos de David Hume. Apesar de reconhecer o direito à resistência, Hume afirma que as leis e a filosofia não são capazes de estabelecer regras particulares pelas quais possamos saber, na prática, quando a resistência é justificada (T 3.2.10.16), o que sugere uma incompatibilidade entre o aspecto geral e teórico e o aspecto particular e histórico dessa questão. Proponho uma hipótese de leitura desse problema à luz do princípio humeano do *costume*, que, apesar de ser tradicionalmente explorado em sua epistemologia, também exerce papel significativo em sua filosofia política. Argumento que o costume atua, não somente na formação da regra geral costumeira da obediência civil, mas também na exceção desta regra geral, isto é, na resistência ao governo. Para isso, faço inicialmente uma breve elucidação da teoria política de Hume e do que ele

compreende por obediência civil. Em seguida exponho o problema da justificação da resistência ao governo, evidenciando a influência e atuação do costume nesses âmbitos. Após fazer isso, apresento três possíveis soluções da tradição interpretativa para esse problema – que denomino soluções *moral* (Annette Baier), *contextualista* (Richard Dees e Jeremy Gallegos) e *automática* (Duncan Forbes) –, e mostro que tais soluções não são capazes de oferecer uma resposta definitiva ao problema. Por fim, apresento minha hipótese para a solução desse problema, onde ficará claro que a possibilidade de resistência justificada ao governo possui relação íntima com o costume, ou, em outras palavras, com o conflito de regras gerais costumeiras. Tornar-se-á evidente que a hipótese que proponho concilia e funde as três soluções acima mencionadas, o que indica, mais uma vez, o papel crucial do costume nesta problemática.

Os escritos políticos de Hume

A teoria política humeana surge no contexto da disputa entre duas facções políticas britânicas, cujos membros são conhecidos como *Tories* e *Whigs*. Os primeiros são influenciados pelo que Hume denomina superstição:

> Como a superstição é fundada no medo, na tristeza e na depressão do espírito, ela representa o homem a ele mesmo em cores tão desprezíveis que ele parece não merecer, a seus próprios olhos, aproximar-se da presença divina, e recorre naturalmente a qualquer outra pessoa, cuja vida parece santa, ou talvez cuja astúcia e impudência fizeram ser considerada como mais favorecida pela divindade. (E, 181).

Na medida em que a superstição leva os indivíduos a se considerarem "indignos" de se comunicarem com a divindade por si só, é necessário que haja um mediador entre o indivíduo e Deus. Nesse sentido, a superstição, para Hume, está próxima da religião católica – em que o padre, por exemplo, é o mediador da comunicação do fiel com o ser divino. No âmbito político, portanto, a influência da superstição desemboca na defesa da teoria do direito divino e da monarquia, já que, segundo essa teoria, o monarca é o representante de Deus que, por isso, deve ser obedecido por seus súditos.

Já os Whigs, segundo Hume, são influenciados pelo *entusiasmo*:

> Mas a mente humana também está sujeita a uma exaltação e presunção incompreensíveis... Resulta daí uma série de arrebatamentos, de transportes e de vôos surpreendentes da fantasia, sendo tais arrebatamentos ainda amplificados pela confiança e pela presunção; por serem totalmente incompreensíveis... esses fenômenos costumam ser atribuídos à inspiração imediata daquele Ser Divino que é objeto de devoção. Em pouco tempo, o indivíduo inspirado passa a enxergar-se como um favorito eleito pela Divindade. (E, 180).

Assim, "os entusiastas têm estado livres do jugo eclesiástico, e sempre demonstraram uma grande independência em sua devoção" (E, 180-181). Por isso, o entusiasmo "é naturalmente acompanhado pelo espírito de liberdade" (E, 185). Desse modo, aqueles influenciados pelo entusiasmo não sentem a necessidade de um mediador para a comunicação com Deus, como é o caso da superstição. No âmbito político, portanto, a influência do entusiasmo leva à defesa do direito natural e da teoria do contrato social e, por

isso, favorece uma constituição mista que protege os direitos dos governados.

Para reforçar e evidenciar ainda mais esta analogia entre superstição e entusiasmo político e religioso, cito mais uma passagem de Hume, em que este ponto fica claro:

> desde a origem dos *Whigs* e *Tories*, os dirigentes dos *Whigs* têm sido sempre ou *deístas* ou *latitudinários* confessos em seus princípios, isto é, partidários da tolerância... A semelhança de suas superstições manteve unidos durante um longo período os *Tories* do alto clero e os *católicos romanos*, em defesa do direito de prerrogativa e do poder real. (E, 185-186).

Nesse cenário, os escritos políticos de Hume delineiam uma teoria sobre os fenômenos políticos que rejeita ideias associadas à superstição e ao entusiasmo. Um importante elemento desta rejeição, que permite compreender o problema da resistência ao governo de maneira apropriada, é a teoria do artifício social.

Segundo essa teoria, a justiça surge de um artifício – isto é, de uma criação humana refletida que visa à estabilidade social – e "se estabelece por um tipo de convenção ou acordo; isto é, por um sentido de interesse, supostamente comum a todos, e onde todo ato é realizado na expectativa de que os outros o realizarão similarmente" (T 3.2.2.22). Para Hume, "não há uma só paixão... capaz de controlar a afeição motivada pelo interesse, exceto essa própria afeição, por uma alteração de sua direção" (T 3.2.2.13). Por isso, o interesse comum deriva de um novo direcionamento do interesse próprio, em vista das regras da justiça. As três regras fundamentais da justiça são: a estabilidade da posse, a transferência da propriedade por consentimento e o cumprimento de promessas. Sem essas regras, o egoísmo e generosidade restrita dos humanos – que raramente vai

"além dos amigos e da família, ou, no máximo, além de seu país natal" (T 3.3.3.2) – os levariam a agir somente de acordo com o interesse próprio e de seus próximos, o que acarretaria a ruína da estabilidade social. A obrigação *natural* à justiça, então, se origina no interesse.

Já a obrigação *moral*, ou seja, "*as razões que nos determinam a atribuir à observância ou negligência dessas regras* (da justiça) *beleza ou deformidade moral*" (T 3.2.2), tem origem na "*simpatia* com o interesse público" (T 3.2.2.24). A simpatia nos permite "receber por comunicação" as "inclinações e sentimentos" de outros indivíduos (T 2.1.11.2), e, por isso, nos faz sentir desagrado e desaprovação ao observarmos atos injustos e simpatia pelos indivíduos injustiçados. Depois de repetidas experiências semelhantes, a imaginação forma *regras gerais* – isto é, generalizações adquiridas pelo costume – que nos fazem estender "nossas máximas além das razões que nos levaram a estabelecê-las pela primeira vez" (T 3.2.9.3), de modo que passamos a aprovar o cumprimento da justiça de maneira geral, e não apenas em casos particulares. Esta obrigação moral é fortalecida pelo artifício dos políticos, que consolidam a "estima pela justiça" e a "aversão à injustiça", e pela educação pública e privada, que instaura hábitos de conduta (T 3.2.2.25). Dessa maneira, a observância das regras da justiça é uma virtude *artificial*, possibilitada pela influência do costume na formação de regras gerais. É importante mencionar que as virtudes artificiais dependem das estruturas sociais e se desenvolvem espontaneamente a partir da interação dos indivíduos com estas estruturas e com outros indivíduos. Elas se distinguem das virtudes naturais na medida em que as últimas "não têm dependência do artifício e invenção dos homens" (T 3.3.1.1).

É, pois, em vista do cumprimento das regras da justiça que o governo é instituído, também como artifício. Uma

vez que os seres humanos buscam satisfazer seus interesses mais próximos e imediatos de preferência aos distantes (por mais benéficos que os últimos sejam)[1], sociedades menores não necessitam do governo porque o cumprimento da justiça é um interesse próximo de seus indivíduos. Na medida em que a sociedade se expande e acumula bens, o cumprimento da justiça se torna um interesse distante dos indivíduos, que comumente preferem "qualquer vantagem trivial, mas presente, à manutenção da ordem na sociedade, que depende em tão grande medida da observância da justiça" (T 3.2.7.3).

Não é possível corrigir essa propensão natural humana; mas é possível "transformar nossa situação e as circunstâncias que nos envolvem, tornando a observância das leis da justiça nosso interesse mais próximo, e sua violação, nosso interesse mais remoto" (T 3.2.7.6). Essa transformação opera naqueles que "chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes", levados "não apenas a observar essas regras em sua própria conduta, mas também... a reforçar os preceitos da equidade em toda a sociedade" (T 3.2.7.6). Uma vez que o governo assegura o interesse comum dos cidadãos pela execução da justiça, eles se comprometem a obedecer ao governo. Como salienta Andrew Sabl, a convenção correspondente à virtude artificial da obediência civil é a autoridade do governo, de modo que elas são imagens espelhadas ou contrapartes uma da outra (Sabl 2012, 92-94). Enfatizo que justiça e governo são conceitos independentes para Hume. A primeira é anterior, e nem sempre necessita do segundo para ser cumprida, apesar de ambos serem fundados sobre bases artificiais.

Obediência civil

Dado que a justiça é artificial, e já que a obediência civil é estabelecida em vista do cumprimento das regras da justiça, a obediência é também artificial, e seu cumprimento, uma virtude artificial. Hume distingue a obrigação *natural* e *moral* à obediência: a primeira se origina no interesse dos indivíduos pelo cumprimento das regras da justiça assegurado pelo governo. Analogamente ao interesse que funda a obrigação natural da justiça, o interesse comum que funda a obrigação natural da obediência civil deriva de um novo direcionamento do interesse próprio. Por ser baseada "inicialmente no (dever) da obrigação das promessas" e sustentada "durante algum tempo por essa obrigação", a obediência surge de um tipo de promessa; com o costume, isto se modifica, "passando a implicar uma obrigação e autoridade originais, independentes de qualquer contrato" (T 3.2.8.3). Para Hume,

> se perguntásseis à grande maioria dos membros de uma nação se alguma vez deram seu consentimento à autoridade de seus dirigentes, ou se prometeram obedecer-lhes, eles provavelmente fariam de vós uma ideia bem estranha; por certo responderiam que a questão não depende de seu consentimento, e que já nasceram submetidos a essa obediência. (T 3.2.8.9).

A obrigação *moral* da obediência civil se forma similarmente à da justiça, e o papel do costume na formação da primeira é análogo ao papel da simpatia na formação da segunda: a observação de atos de lealdade à autoridade nos é agradável porque percebemos que a execução da justiça "é impossível sem a submissão a um governo" (T 3.2.8.7). A partir da regularidade dessa experiência, a imaginação forma *regras gerais* que nos levam a aprovar a obediência civil

em geral, e não apenas em casos particulares. É possível constatar, portanto, que o costume é essencial para a obediência ao governo, pois confere "autoridade a todas as formas de governo e a todas as dinastias de príncipes; e o poder que de início se fundava apenas na injustiça e na violência se torna... legítimo e obrigatório". (T 3.2.10.19).

Já que as regras gerais nos fazem tomar casos semelhantes como idênticos, "sem considerar que eles diferem nas circunstâncias mais importantes" (T 3.2.9.3), podemos cometer equívocos: a observação de variados casos nos mostra os benefícios de se obedecer ao governo; a tendência a formar regras gerais nos leva a generalizar casos aparentemente semelhantes, o que acarreta a crença equivocada de que devemos obedecer a um governo, mesmo quando este não mais cumpre sua função. Hume afirma:

> pode-se pensar, portanto, que, no caso da obediência civil, nossa obrigação moral derivada do dever não deixa de existir, mesmo se a obrigação natural derivada do interesse, que é sua causa, não mais existir; e que os homens podem ser obrigados por sua *consciência* a se submeter a um governo tirânico, contra seu próprio interesse e o do público. (T 3.2.9.3).

Como, então, é possível resistir a um governo, se a obrigação moral de lhe obedecer, por ser costumeira, não cessa?

O problema da justificação da resistência ao governo

Segundo Hume, se a obrigação moral da obediência civil é derivada de uma regra geral costumeira, a cessação dessa obrigação decorre da substituição desta regra por sua exceção, que deve ter "as qualidades de uma regra geral" e ser

"fundada em exemplos muito numerosos e comuns" (T 3.2.9.3), de modo que ela também seja costumeira. Nesse cenário, coloco a seguinte pergunta: de que maneira a influência do costume acarreta o conflito entre a regra geral costumeira da obediência civil e sua exceção, que é também uma regra geral?

Um esboço de resposta a essa questão reside no fato de que, para Hume, a susceptibilidade natural dos seres humanos a se deixarem levar "por seu interesse presente e imediato", que os fazem "violar todas as leis da sociedade", é uma regra geral extraída de nosso conhecimento sobre a natureza humana; se ela se aplica aos governantes em "exemplos muito numerosos e comuns" – que incorrem, por isso, em "grave tirania e opressão" (T 3.2.9.3-4) – então ela é uma exceção à regra geral da obrigação moral à obediência civil:

> Nosso conhecimento geral da natureza humana, nossa observação da história passada da humanidade, nossa experiência dos tempos presentes [...] devem nos levar a abrir espaço para exceções, e devem nos fazer concluir que podemos resistir aos exemplos mais violentos do poder supremo, sem cometer por isso nenhum crime ou injustiça. (T 3.2.9.3).

É na experiência e observação de repetidos casos da história da humanidade que essa "exceção" se sustenta. A máxima de que *o futuro se assemelha ao passado* – adquirida pelo costume (T 1.3.12.9)[2] – permite-nos observar a semelhança dos casos anteriores com a situação presente e esperar que a natureza humana seja semelhante ao que foi no passado. Por isso, o costume é crucial, tanto para a formação da obrigação moral da obediência civil, quanto para sua cessação: a resistência ao governo é possibilitada pela

substituição de um efeito do costume (regra geral da obediência civil) por outro (exceção a essa regra geral, prevista no próprio estabelecimento da regra).

Nesse cenário, Hume afirma que "o povo conserva o direito à resistência, pois é impossível privá-lo desse direito" (T 3.2.10.16). No entanto, como vimos, a resistência é admitida "somente em casos de uma tirania e opressão atroz", pois sua prática pode levar à "anarquia e confusão universal entre os homens" (T 3.2.10.1). Apesar de reconhecer o direito à resistência, Hume não estabelece um critério de legitimidade para sua prática:

> embora esse princípio *geral* (resistência ao governo) seja sancionado pelo senso comum e pela prática de todos os tempos, é certamente impossível que as leis, ou sequer a filosofia, estabeleçam regras *particulares* que nos permitam saber quando a resistência é legítima e resolver todas as controvérsias que possam surgir a respeito. (T 3.2.10.16).

O estabelecimento de regras ou leis que legitimem a resistência ao governo enfraqueceria a autoridade deste governo; além disso, elas não seriam capazes de contemplar todas as particularidades que determinam a resistência ao governo em cada caso específico. Isso não significa que Hume considere a resistência algo inteiramente negativo; se assim fosse ele estaria próximo de ser um defensor da obediência passiva – o que ele rejeita (T 3.2.10.16). Mas a impossibilidade de legitimar a resistência mina a própria legitimidade do direito à resistência, o que indica a dificuldade de conciliação entre o aspecto *geral* e *teórico* e o aspecto *particular* e *histórico* dessa questão. Isto leva a outra pergunta: como a resolução da substituição de uma regra geral costumeira sobre outra, decorrente de seu conflito, justifica

a resistência ao governo? Essa dificuldade se torna mais explícita quando comparamos o *Tratado* com a *História da Inglaterra* – que, juntamente com os *Ensaios*, constituem obras cruciais para compreender o pensamento político de Hume em sua completude. Volto-me agora a essa comparação.

Com base no que podemos ler no *Tratado*, Hume parece considerar a resistência justificada somente em um caso específico de descumprimento da função do governo, a saber, em situações de "grave tirania e opressão", como os casos de Nero e Phillip II (T 3.2.10.4). No entanto, na *História da Inglaterra* ele indica novos elementos que levam a crer que a justificação da resistência não se restringe a estas circunstâncias extremas. Nessa obra, Hume apresenta dois exemplos eloquentes de resistência ao governo que culminaram em destronamento dos governantes. Em ambos os exemplos houve apoio popular a favor do destronamento dos reis, considerados tiranos pelo povo. Vejamos cada um deles.

O primeiro exemplo é a Rebelião de 1399, em que Richard II é deposto e Henry IV ascende ao trono. Em 1397, Henry de Bolingbroke e Tomas Mowbray tiveram um desentendimento devido ao fato de que ambos poderiam pretender ao trono inglês, por causa de sua descendência. Tendo considerado este um caso de possível traição, o Rei Richard II comanda o exílio de ambos e, em fevereiro de 1399, deserda o primeiro, que, até então, vivia na França. Em maio do mesmo ano, Richard II viajou à Irlanda, onde ficou até o final de julho. Nesse meio tempo, Luis Valois subiu ao trono francês, e, como a aproximação com a coroa inglesa não convinha a suas ambições políticas, permitiu o regresso de Henry à Inglaterra na ausência de Richard II. Com o pretexto de que desejava apenas recuperar seus bens,

Henry aproveitou a ausência do rei e de seus aliados (que o acompanhavam na viagem à Irlanda) e iniciou sua campanha de tomada do trono – com considerável apoio popular –, com a justificativa de que Richard II havia se tornado indigno do trono por sua tirania e mau governo. Richard se rendeu e foi encarcerado na Torre de Londres. Henry foi coroado Rei Henry IV da Inglaterra em 13 de outubro de 1399 (H 2, 313-323).

O segundo exemplo é a Revolução Gloriosa, em que James II é deposto e Mary II e Guillaume III ascendem ao trono. Por ser um rei católico, James II era objeto de desconfiança popular, dada a discriminação aos católicos que vigorava desde que a Igreja da Inglaterra (*Church of England*) se separou da Igreja Católica Romana (1534). A popularidade do rei diminuiu mais ainda pelas políticas de criação de um exército permanente – o que não era comum na Inglaterra em tempos de paz –, de tolerância religiosa e de restauração do "poder dispensivo", que permitia ao monarca se eximir de cumprir os estatutos legais em casos específicos. James II lançou mão do poder dispensivo diversas vezes, com o objetivo de restabelecer a religião católica na Inglaterra. Ele utilizou este poder, por exemplo, para substituir anglicanos por amigos católicos em diversos postos oficiais.

Tais medidas ameaçavam a religião estabelecida e pareciam levar à restauração da Monarquia Absolutista. O poder dispensivo era um vestígio do absolutismo: ele não era usado há mais de um século, porque o Parlamento, que adquirira maior poder do que possuía cem anos antes, impedia o uso do poder dispensivo por parte do rei. Havia, portanto, um conflito entre a prerrogativa real e o poder do Parlamento – que assegurava, em alguma medida, as liberdades do povo. Com o nascimento do filho de James II – o que impossibilitava a sucessão ao trono para sua filha Mary,

que era protestante – líderes dos *whigs* e *tories* uniram-se (excepcionalmente) em uma conspiração para depor James II, o que o forçou a se refugiar na França. Sua fuga foi considerada abdicação ao trono: sua filha torna-se Rainha Mary II, passando a reinar em conjunto com seu marido, Guillaume de Orange, o Rei Guillaume III, em junho de 1688 (H 6. 472-520).

Volto-me, agora, à avaliação do próprio Hume sobre a legitimidade desses dois casos de resistência ao governo que culminaram em destronamento dos reis. Para Hume, a Rebelião de 1399 foi uma usurpação, pois Henry obteve o trono por meios injustificáveis (H 2, 344). Richard II não era o tirano que a população julgava ser, e as irregularidades das leis que ele instaurou foram autorizadas pelo Parlamento. Já a Revolução Gloriosa é justificada para Hume. Ainda assim, ele não considera James II um tirano, como foi Nero ou Domiciano, pois os atos do primeiro, apesar de arbitrários, não foram motivados pela ambição ou crueldade; segundo Hume, James foi "mais infeliz do que criminoso" (H 6, 513; 520). Hume afirma:

> todas as circunstâncias deste evento (Rebelião de 1399), comparadas às da revolução de 1688, mostram a diferença entre uma nação grandiosa e civilizada, deliberadamente reivindicando seus privilégios estabelecidos, e uma aristocracia turbulenta e bárbara, mergulhando de cabeça dos extremos de uma facção para aqueles de outra. (H 2, 320-321).

O trecho acima demonstra que Hume considera as circunstâncias particulares de cada caso como determinantes para a justificação da resistência ao governo; no entanto, não clarifica quais são estas circunstâncias, e apenas aponta a diferença entre uma "nação civilizada" e "uma aristocracia

bárbara". É possível concluir, então, que a tirania não é a única justificação da resistência, como o *Tratado* parece sugerir. Além disso, como salienta Forbes, já que, para Hume, a sociedade é fundada sobre bases seculares, a religião de James não ameaçava a estabilidade social. E "o fato de que James II pretendia ao governo absoluto não justifica a resistência em si mesma, de acordo com os princípios gerais de Hume. O governo absoluto é uma forma perfeitamente legítima de governo; ela atende ao fim da sociedade tão bem quanto qualquer outra" (Forbes, 1975, 96, tradução minha).

Três soluções para a justificação da resistência ao governo

Não existe acordo entre os intérpretes da filosofia de Hume sobre esse problema. No que se segue, apresento três interpretações sobre o modo como Hume justifica a resistência ao governo, que denomino soluções "moral", "contextualista" e "automática".

A solução "moral", proposta por Annette Baier, trata deste problema a partir da influência da obrigação moral. Para ela, "obrigações morais e direitos são fundados em obrigações naturais – isto é, em obrigações e direitos que artifícios benéficos reconhecem"[3] (Baier, 1991, 270). Quando os artifícios falham, as obrigações morais e direitos que dependem desses artifícios cessam. Tendo isso em vista, aqueles que resistem ao governo não possuem legitimidade para isso, a não ser que já tenham iniciado uma nova forma de governo bem sucedida e aceitável por meio da qual suas ações sejam moralmente endossáveis. Por isso, a justificação da resistência reside mais na aprovação moral do que na expressão de sua legalidade (Baier, 1991, 271).

No entanto, esta solução parece incompatível com o exemplo da Revolução Gloriosa: aqui, a forma de governo na Inglaterra não se modificou com o reinado de Maria II e Guilherme III – ou seja, a resistência não é deslegitimada pelo fato de não haver uma forma de governo alternativa moralmente endossável, pois essa se mantém a mesma. Da perspectiva da solução "moral", este exemplo de resistência é ambíguo, e sua justificação, indeterminada; entretanto, Hume a considera justificada.

Segundo a solução "contextualista", oferecida por Richard Dees e Jeremy Gallegos,[4] a justificação à resistência é determinada pelo contexto histórico, social e político da sociedade em questão (Gallegos, 1998). A uniformidade do aparato cognitivo dos seres humanos assegura uma *estrutura* comum a todos; o que deriva dessa estrutura depende da cultura e sociedade em que eles estão inseridos. Todos possuem a capacidade de raciocinar causalmente e de possuir sentimentos morais; no entanto, os efeitos dessas capacidades variam (Dees, 1992, 230-231). Nesse sentido, o sistema político também varia de acordo com o contexto; a justificativa para a resistência, então, reside no contexto.

No entanto, esta solução reduz a teoria política humeana a um tipo de relativismo e, mesmo admitindo a uniformidade do aparato cognitivo dos seres humanos, constitui o seu solapamento, pois não reconhece sua influência na formação das instituições políticas e sociais. Como salienta Christopher Berry, os seres humanos forjam respostas particulares às suas necessidades básicas (sobrevivência, abrigo, sustento) e a forma da resposta é o estabelecimento de regras de conduta. Essas respostas são chamadas de "culturas", e é possível compreender, a partir dos princípios da natureza humana, aspectos que levaram tal grupo a estabelecer tais regras de conduta (Berry, 2007,

545). Por exemplo: inferências causais equivocadas podem levar à superstição, e, consequentemente, ao estabelecimento de teorias do direito divino e à instauração de uma monarquia absolutista. Por isso, estabelecer o contexto como única justificativa da resistência ao governo não abrange toda a complexidade da explicação humeana sobre a influência do contexto nos eventos políticos.

Duncan Forbes oferece a solução que denomino "automática": se, para Hume, a violação da obrigação da obediência só é justificada em casos de tirania (E, 693), "o que constitui a exceção à regra geral da obediência será tão óbvio e indisputado de modo a remover toda dúvida" (Forbes, 1975, 100). Por isso, não é necessário estabelecer uma teoria da resistência, que seria até mesmo perigosa, porque abriria a possibilidade de guerras civis constantes. Nesse sentido, a resistência não necessita de justificação teórica, e é justificada, na prática, quando e porque é automática (Forbes, 1975, 101) – isto é, quando e porque a tirania é óbvia e indisputada.

Essa solução, apesar de colocar apropriadamente a impossibilidade de se justificar, em termos legais, a resistência, parece incompatível com o fato de Hume considerar a Rebelião de 1399 injustificada: se a população considerava Richard II um tirano, este caso deveria ser automaticamente justificado, o que Hume rejeita. Além disso, essa solução parece considerar como passíveis de resistência justificada apenas situações de tirania, e, como vimos, há outras circunstâncias que influenciam esta justificação.

Uma solução alternativa à justificação da resistência ao governo

A hipótese que proponho é a de que esse problema é solucionado por meio de sua análise à luz da dimensão prescritiva

do costume. A constatação da dimensão prescritiva do costume deriva da análise desta conceito na epistemologia humeana do livro I do *Tratado*. Nessa análise, parto da pergunta sobre o motivo da prevalência do termo *costume* sobre o termo *hábito*. Ao longo do *Tratado*, Hume utiliza o termo *costume* e suas variações com o mesmo sentido (*customary e accustomed*), cento e cinquenta e três vezes, e *hábito* e sua variação (*habitual*), quarenta e cinco vezes. Somente no livro I, o primeiro termo e suas variações aparecem cem vezes, e o segundo, trinta e sete vezes. Segundo a *Cyclopaedia*, dicionário publicado pela primeira vez em 1728 e que permite verificar as definições das palavras na época de Hume, a definição de *costume* possui aspecto distinto da de *hábito*, pois a primeira se refere a práticas de uma sociedade ou coletividade, que, pelo uso constante, se tornam *lex non scripta* – isto é, se tornam leis sem a sanção do poder legal (Chambers, 1728, 518) – e a segunda se refere a práticas individuais que não atingem a coletividade e, por isso, não adquirem força de lei (Chambers, 1728, 949). Nesse cenário, seria mais natural que Hume utilizasse o termo *hábito* com mais frequência no livro I, uma vez que este livro não se relaciona a práticas culturais e coletivas que denominaríamos costumeiras, mas trata de mecanismos epistêmicos, não adquiridos, segundo Hume, pela cultura ou sociedade. O princípio de Hume, nesse sentido, constitui-se de dois aspectos: é hábito na medida em que atua no aparato cognitivo dos seres humanos de maneira individual; mas é também costume, porque, além de extrapolar a esfera individual – ao atuar também na política, como será evidenciado mais à frente – é compreendido como *lex non scripta*, que vigora sem sanção racional ou legal. Essa conclusão se comprova pela influência ubíqua deste princípio no aparato cognitivo humano e na epistemologia humeana: o princípio influencia

a formação das ideias abstratas (T 1.1.7.7), da crença no mundo exterior (T 1.4.2.24) e da razão causal (T 1.3.9.11), base do conhecimento sobre questões de fato. Desse modo, o costume possui uma dimensão prescritiva: é uma lei não escrita que regula seus próprios efeitos – que, por sua vez, não são explicados apenas pela razão. Aqui, cabe uma breve consideração do modo pelo qual o costume regula seus próprios efeitos.

Hume estabelece procedimentos por meio dos quais é possível distinguir efeitos do costume que são confiáveis, daqueles que não o são. Estes procedimentos – a saber, a distinção entre probabilidades filosóficas e não-filosóficas (T 1.3.12 e 13) e as regras para se julgar sobre causas e efeitos (T 1.3.15) – pressupõem a máxima de que o futuro se assemelha ao passado, adquirida pelo costume – pois se supõe que os efeitos do costume sobre a mente continuarão os mesmos. É somente com essa pressuposição costumeira que a razão (entendida como a capacidade de fazer deduções) é capaz de distinguir os efeitos confiáveis do costume dos não confiáveis. Nesse sentido, o costume regula seus próprios efeitos, que, por isso, não podem ser explicados somente pela razão, mas por meio do costume aliado à razão. Assim, a justificativa para os efeitos do costume reside no próprio costume.

O caráter prescritivo do costume também influencia a política humeana e atua, tanto na formação de virtudes e obrigações positivas – como na virtude artificial e obrigação moral da obediência civil – quanto em seu justificado abandono sem a sanção legal – como na resistência ao governo.

Retomando, portanto, os exemplos da *História da Inglaterra*: minha proposta permite compreender porque a Rebelião de 1399 foi, para Hume, injustificada, e a Revolução Gloriosa, justificada. No contexto da primeira, o

governo "era apenas uma monarquia bárbara, não regulada por nenhuma máxima fixada e nem limitada por certos direitos indisputáveis, que na prática fossem observados regularmente" (H 2, 284). Os princípios a partir dos quais o rei, os barões, os *commons* e os clérigos se regiam eram opostos e incompatíveis, estabelecidos mais devido aos interesses desses grupos do que do interesse comum. A Rebelião de 1399 não foi motivada pela manutenção de práticas e princípios costumeiros que visassem ao interesse comum (ou sua reforma em vista deste fim), mas, sim, pela substituição de práticas e princípios costumeiros facciosos por outras práticas e princípios costumeiros igualmente facciosos. Por isso, é injustificada. Isso resolve a aparente inconsistência entre o aspecto geral e teórico e o aspecto particular e histórico da justificação da resistência: somente se visarem ao interesse comum, os casos particulares de resistência são justificadamente baseados em regras gerais costumeiras.

Dessa maneira, minha hipótese acomoda parcialmente a solução "moral": não é necessária a existência de uma forma alternativa de governo para justificar a resistência, mas, sim, a existência de indivíduo(s) com competência para assumir o governo, de modo que a obrigação moral da obediência civil, adquirida pelo costume, passe a se direcionar para esse(s) indivíduo(s), que, assim, adquire(m) a aprovação moral da população.

O contexto social e político de cada sociedade é elemento importante para se saber quando e por que a resistência é justificada, pois ele é construído por costumes distintos, que produzem obrigações morais distintas e, consequentemente, circunstâncias sociais e políticas distintas. Isso acomoda a solução "contextualista": o contexto permite identificar se a resistência a um governo é motivada pelo in-

teresse público de cumprimento da justiça (propiciado pelo governo) ou se é motivada por interesses facciosos (como é o caso da Rebelião de 1399), sem reduzir a teoria humeana a um relativismo.

Por fim, é possível conciliar a solução "automática" às duas anteriores: a resistência ao governo não pode se justificar em termos legais, e nem por regras particulares. No entanto, a observação da atuação do costume, tanto no âmbito moral quanto no social e político, aliada à explicação humeana sobre a possibilidade de se resistir ao governo, permite constatar que a resistência é justificada quando e porque é automática, ou seja, quando e porque o costume não mais direciona a obrigação moral da obediência civil ao governante que não mais cumpre sua função original. Na medida em que "o costume age antes que tenhamos tempo de refletir" (T 1.3.8.13), seus efeitos tornam-se automáticos.

A interpretação do problema da justificação da resistência ao governo à luz da dimensão prescritiva do costume, aliada à consideração do conceito de interesse comum como oposto ao interesse faccioso, ilumina essa questão e ajuda a conciliar as soluções da tradição interpretativa. A resistência, portanto, pode ser vista como uma possibilidade, se empreendida por meio da mudança de costumes, que produz regras gerais distintas, e, consequentemente, opiniões distintas com relação a um governo que não mais assegura o cumprimento das regras da justiça. Dessa maneira, tais opiniões podem ser liberadas de um sentido de dever que vai contra sua própria motivação original, isto é, o interesse comum e público. Com esse cenário em mente, a classificação que muitos intérpretes fizeram de Hume como sendo um "conservador" pode ser seriamente questionada; mas este é um tópico para outra ocasião.

Referências

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução de D. Danowski. 2ª edição revisada e ampliada. São Paulo: UNESP, 2009. |T|
HUME, D. Da superstição e do entusiasmo. In: *Ensaios morais, políticos e literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004, 179-186. |E|
HUME, D. *The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*. Indianapolis: Liberty Fund, 1983. |H|
BAIER, A. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Harvard, 1991.
BERRY, C. Hume's Universalism: The Science of Man and the Anthropological Point of View. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 15, n. 3, 535-550, 2007.
CHAMBERS, E. *Cyclopaedia*, v. I. London, 1728.
DEES, R. Hume and the Context of Politics. *Journal of the History of Philosophy*, v. 30, n. 2, 219-242, 1992.
FORBES, D. *Hume's Philosophical Politics*. New York: Cambridge University Press, 1975.
GALLEGOS, J. Hume on Revolution. *Twentieth World Congress of Philosophy*. Boston: The Paidea Archive, 1998.
LIVINGSTON, D. *Philosophical Melancholy and Delirium: Hume's Pathology of Philosophy*. USA: The University of Chicago Press, 1998.
SABL, A. *Hume's Politics: Coordination and Crisis in The History of England*. New Jersey: Princeton University Press, 2012.
SCHMIDT,C. M. *David Hume: Reason in History*. University of Pennsylvania Press, 2003.

Notas

1 Essa é uma máxima derivada da teoria humeana das paixões, e estabelece que o que é próximo afeta os seres humanos de maneira mais forte e vívida (T 2.3.7.2).

2 Para Hume, "a suposição de que *o futuro se assemelha ao passado* não está fundada em nenhum tipo de argumento, sendo antes derivada inteiramente do hábito, que nos determina a esperar, para o futuro, a mesma sequência de objetos a que nos acostumamos" (T 1.3.12.9).

3 As citações de Baier, 1991, Forbes, 1975 e Hume, H, 1983 são traduções minhas.

4 Apesar de diversos autores sugerirem o caráter "contextualista" da teoria moral e política de Hume, são escassos os que se detêm na influência deste professo contextualismo no problema da justificação da resistência ao governo, como fazem Dees e Gallegos. Sobre outras abordagens que sugerem o contextualismo humeano de modo geral, ver Schmidt, 2003 e Livingston, 1998.

3

O surgimento dos costumes da sociedade comercial e as paixões do trabalho

Pedro Vianna da Costa e Faria

Do ponto de vista contemporâneo, Hume é lido e lembrado primordialmente como um filósofo. A maior parte da pesquisa acadêmica sobre Hume é dedicada às obras filosóficas *Tratado da Natureza Humana*, *Investigação sobre o entendimento humano*, *Investigação sobre os princípios da moral*, *Diálogos sobre a religião natural* e a alguns ensaios, como "Do padrão do gosto". Poucos pesquisadores se dedicam ao estudo dos *Ensaios Morais, Políticos e Literários* ou a *História da Inglaterra*, justamente aqueles que deram a Hume a fama literária, o objeto da sua "paixão predominante". Entre os textos pouco comentados constam os *Discursos Políticos*, um conjunto de doze ensaios publicados em 1752 e posteriormente anexados aos *Ensaios*. Antes da *História da Inglaterra*, essa foi a publicação mais bem sucedida de Hume, recebendo pronta tradução para o francês e duas edições nos dois anos seguintes a sua publicação.

1 A economia política de Hume como o surgimento de um conjunto de costumes

A falta de atenção dada aos escritos econômicos de Hume ocorre mesmo entre os economistas. Nesse domínio, Hume é citado ocasionalmente como o pai da teoria quantitativa da moeda e do mecanismo de equilíbrio do balanço de pagamentos. Essas menções, no entanto, fazem referência a alguns poucos parágrafos dos *Discursos* e dificilmente tratam o texto com a devida seriedade (a aula do prêmio Nobel de economia, Robert Lucas Jr., na cerimônia de entrega do prêmio em 1996, é o exemplo mais notório). Mesmo entre os historiadores do pensamento econômico, o pensamento de Hume é relegado às sombras de *A Riqueza das Nações* (1776), de seu amigo Adam Smith, sendo colocado num limbo entre as categorias do mercantilismo que o precede e da economia política clássica que começa com Smith.

Felizmente, essa tendência ao esquecimento tem sido revertida nas duas últimas décadas. Os comentadores recentes dos ensaios de economia política de Hume têm enfatizado o conceito de costumes ("*manners*") na estruturação dos argumentos dos ensaios[1]: os dois primeiros ensaios dos *Discursos Políticos*, "Do comércio" e "Do refinamento das artes", estabelecem um conjunto de costumes compostos pelo "elo indissolúvel" entre "indústria, conhecimento e humanidade" característica central de uma sociedade comercial; a partir desse sistema de costumes, os demais ensaios analisam não apenas quais são seus efeitos sobre diversas questões econômicas (sobre a taxa de juros ou a quantidade de moeda, por exemplo), mas também a relação inversa, isto é, o efeito de variáveis econômicas sobre a evolução dos costumes (de que maneira o uso de moeda afeta os costumes, por exemplo).

Essa perspectiva interpretativa recente contrasta – mas não é contrária – com a única tentativa significativa anterior de analisar os ensaios de economia política à luz da obra filosófica de Hume, feita por Eugene Rotwein em 1955: Rotwein divide o pensamento econômico de Hume em três níveis de análise (Rotwein, 2007, xxiv), a saber, a psicologia econômica, apresentada principalmente nos dois ensaios mencionados acima, a economia política propriamente dita e a filosofia econômica. A psicologia econômica seria o momento em que a economia política se conecta com a obra filosófica de Hume por meio dos princípios da natureza humana, principalmente aqueles descritos no livro 2 do *Tratado*. Apesar de Rotwein enfatizar o aspecto histórico dos textos econômicos de Hume (Rotwein, 2007, xvi), o tipo de história que ele tem em mente é a história natural, como aquela da *História natural da religião*: uma exposição "[d]aqueles grandes movimentos históricos que, sob condições específicas, poderíamos esperar que ocorressem" (Rotwein, 2007, xxii). Nesse tipo de história, as mudanças nos hábitos, costumes e maneiras são mostradas como "os efeitos normais de diferentes circunstâncias operando [...] na intensidade e na direção das paixões" (Rotwein, 2007, xxiii).

Apesar de reconhecer a importância da *mudança* na economia política humeana, Rotwein não percebe que, mesmo que os princípios da natureza humana sejam os mesmos, os indivíduos que passam pela mudança que ocorre na transição para uma sociedade comercial terminam o processo com paixões bastante diferentes daquelas que predominavam no seu início. O argumento central do texto é mostrar que, após a introdução do hábito de trabalho industrioso, há uma mudança significativa nas paixões predominantes dos indivíduos, mudando até mesmo a

forma como as pessoas percebem a própria atividade econômica.

O que sugiro nesse texto me parece próximo ao que Annette Baier (1991), Michael Gill (2000) ou Lorraine Besser-Jones (2006) afirmam acerca da justiça: o motivo que leva as pessoas a entrar na convenção que estabelece a propriedade não é o mesmo motivo que as leva a *manter* a convenção após sua criação.[2] Nos *Discursos políticos*, entendo que a narrativa se desenvolve de maneira parecida: as paixões que levam as pessoas a adotar o conjunto de costumes que se torna característico da sociedade comercial não são exatamente as mesmas que sustentam esses costumes, uma vez que eles tenham se tornado predominantes. Contudo, um argumento completo nessa direção exigiria mais tempo e espaço. No que segue, concentro-me apenas no primeiro passo da mudança descrita por Hume: a introdução do primeiro elemento do elo indissolúvel que caracteriza a sociedade comercial. Para isso, utilizo a relação desenvolvida por Rotwein entre a psicologia econômica dos *Discursos* e as seções 2.3.4, 5 e 10 do *Tratado* para esclarecer *de que maneira* os costumes da sociedade comercial surgem, segundo a narrativa desenvolvida especialmente no primeiro ensaio dos *Discursos políticos*, e por que Hume os considerava como "o curso mais natural e usual das coisas" (E 259).

2 O surgimento dos costumes da sociedade comercial

Dentre as três virtudes citadas anteriormente que caracterizam a sociedade comercial, a virtude da indústria, isto é, o hábito de trabalho diligente, inteligente e aplicado, é aquela que induz as outras duas, como nos informa Tatsuya Sakamoto (2003, 95). No ensaio sobre o luxo ("Do Refinamento das Artes"), Hume apresenta um segundo momento, em que

conhecimento e humanidade influenciam a indústria, gerando o que Sakamoto chama de "*knowledge-producing* pattern of industrial development" e "*knowledge-produced* pattern of industrial development",[3] mas aqui me limito ao primeiro momento. Para entender como esse hábito de trabalho industrioso surge, podemos recorrer ao primeiro parágrafo da seção 2.3.4 do *Tratado*, que trata das causas das paixões violentas, e à seção seguinte, que trata dos efeitos do costume.

O primeiro parágrafo da seção 2.3.4 apresenta uma distinção entre paixões calmas e violentas, e entre paixões fortes e fracas. Uma paixão forte pode ser calma e uma paixão fraca pode ser violenta. A partir dessas duas distinções, Hume faz algumas recomendações sobre como "governar um homem:

> Apesar disso, o certo é que, se queremos governar um homem e induzi-lo a praticar uma ação, geralmente a melhor estratégia é trabalhar as paixões violentas em vez das calmas, e dominá-lo antes por sua inclinação que por aquilo que vulgarmente se chama sua *razão*. Devemos dispor os objetos em situações que sejam apropriadas para aumentar a violência da paixão. Pois entendemos que tudo depende da situação do objeto, e que qualquer variação nesse ponto particular será capaz de transformar as paixões calmas em violentas e vice-versa. (T 2.3.4.1)

Podemos extrair desse parágrafo três recomendações distintas:

1) que as paixões não nos influenciam em proporção a sua violência, mas pelo fato de serem um "princípio de ação estabelecido". Os princípios se estabelecem pelo costume, como ele nos informa em seguida;

2) que, se quisermos "governar um homem" e induzi-lo a uma ação, devemos "trabalhar as paixões violentas em vez das calmas"; e

3) que devemos "dominá-lo antes por sua inclinação que por aquilo que vulgarmente se chama sua *razão*".

A seção 2.3.5 apresenta dois efeitos originais do costume: ele "confere uma *facilidade* para realizar uma ação ou conceber um objeto" e, posteriormente, "uma *tendência* ou *inclinação* a fazê-lo" (T 2.3.5.1). A facilidade se contrapõe à novidade: a última é fonte de admiração, surpresa e prazer, pois agita os espíritos, mas também pode aumentar a dor. A facilidade, que se introduz na medida em que a novidade se dissipa, é "uma fonte infalível de prazer, quando não ultrapassa um certo grau" (T 2.3.5.3). "O prazer da facilidade", continua Hume, "não consiste tanto em uma fermentação dos espíritos animais quanto em seu movimento ordenado" (T 2.3.5.3). E, ao contrário da novidade, a facilidade não aumenta as dores e pode até mesmo transformar uma dor em prazer.

Não devemos, no entanto, afirmar que a facilidade aumenta o prazer de todas as ações. Quando a facilidade é muito grande, ela pode tornar "as ações mentais tão fracas e lânguidas que não são mais capazes de afetar e ocupar a mente" (T 2.3.5.4). Esse efeito ocorre com aquelas ações e objetos que são acompanhados de alguma emoção ou afeto que são destruídos pela repetição: "o belo sexo, a música, a boa mesa" são os exemplos que Hume tem em mente (retornaremos a esses exemplos mais adiante).

O que faz com que o costume aumente ou diminua o prazer das ações é a mesma coisa que faz com que ele gere uma tendência ou não a essas ações, isto é, a distinção entre hábitos ativos e passivos: a facilidade que surge com a repe-

tição enfraquece os hábitos passivos, pois torna "o movimento dos espíritos animais mais fraco e lânguido" (T 2.3.5.5), enquanto fortalece os hábitos ativos, pois, nesse caso, os espíritos animais são capazes de se manter a si mesmos.

De que maneira os dois trechos que ressaltei contribuem para o entendimento do surgimento dos costumes da sociedade comercial? Hume discute essa questão no primeiro ensaio dos *Discursos políticos*, intitulado "Do comércio". Nesse ensaio, ele sustenta a proposição de que a grandeza do soberano e a felicidade dos súditos são inseparáveis no que diz respeito ao comércio. O argumento é estabelecido pela comparação entre uma sociedade onde as manufaturas não existem e outra onde elas são abundantes. No primeiro caso, os trabalhadores da terra só produzirão o que é necessário para manter a eles e aos seus senhores, pois não há nada que eles possam adquirir com o excedente criado pelo aumento de sua habilidade e de sua indústria. Dessa forma, "[o] costume da indolência prevalece assim naturalmente. A maior parte da terra permanece não-cultivada. E a terra que é cultivada não explora todo o potencial da habilidade e da capacidade dos agricultores" (E 408). Caso o soberano deseje promover um esforço de guerra, ele não poderá contar com muitas pessoas a seu serviço: não é possível aumentar a habilidade e a indústria dos agricultores de uma vez e, como a produtividade é baixa, os trabalhadores que continuarem no campo não conseguirão produzir alimentos suficientes para o país e para o exército. Há uma oposição entre o sucesso do esforço de guerra e a felicidade dos súditos, isto é, sua abundância material.

No segundo caso, onde há manufaturas, ocorre o contrário:

> Quando as manufaturas e as artes mecânicas são abundantes em uma nação, os proprietários de terra, bem como os agricultores, estudam a agricultura como uma ciência, e redobram a sua diligência (*industry*) e atenção. O excedente que deriva de seu trabalho não se perde; ele é trocado por produtos com outros fabricantes, produtos que a cobiça humana faz serem agora desejados. Dessa forma, a terra satisfaz a um número muito maior de necessidades da vida do que as que simplesmente afetam aqueles que a cultivam. (E 409)

O excedente produzido serve aos prazeres em tempos de paz, mas pode servir ao público em tempos de emergência. Diante de uma necessidade pública, o soberano institui um imposto, que obriga as pessoas a reduzir o consumo dos bens mais supérfluos. Os trabalhadores que se encontravam empregados na produção desses bens tornam-se desempregados e podem ser alocados nas forças armadas ou mesmo na agricultura, para prover a subsistência do exército. Nessa situação, mesmo que a possibilidade de consumir produtos manufaturados seja retirada, os trabalhadores continuarão a produzir o excedente necessário, pois agora estão habituados ao trabalho industrioso:

> É um método violento e, na maioria dos casos, impraticável, obrigar o trabalhador a labutar para extrair da terra mais do que o necessário para mantê-lo e à sua família. Mas se lhe oferecerem em troca de seu trabalho produtos e artigos manufaturados, ele o fará voluntariamente. Então será fácil confiscar parte de seu trabalho para o benefício público, sem dar-lhe o retorno usual. Estando acostumado ao trabalho industrioso, ele julgará isso menos perverso do que se, de um momento para o outro, fosse obrigado a trabalhar mais sem qualquer recompensa. (E 410)

No entanto, como surgem as manufaturas locais? "Se consultarmos a história", diz Hume, "observaremos que, na maioria das nações, o comércio exterior antecedeu o desenvolvimento das manufaturas domésticas e deu origem aos luxos locais", pois as manufaturas estrangeiras encontram-se prontas para o uso e se apresentam como uma novidade, além de permitirem possibilidades de lucros muito maiores. Pelo comércio exterior

> os homens se familiarizam com os prazeres do *luxo* e com os *lucros* do comércio; e a sua *sensibilidade* e *indústria*, uma vez despertadas, os levam a novos aprimoramentos, em todos os ramos do comércio, tanto o doméstico quanto o exterior. E talvez essa seja a principal vantagem que resulta do comércio com estrangeiros. Ele afasta a indolência dos homens; e, ao proporcionar à parcela mais opulenta da população artigos de luxo, com os quais ela nunca tinha sonhado, desperta nela o desejo de um estilo de vida mais esplêndido do que aquele desfrutado por seus ancestrais. (E 412).

Os artigos de luxo e manufaturas estrangeiros são um elemento realmente importante para Hume. Retomando a ambiguidade do termo "indústria" que notamos acima, além de despertar a indústria dos indivíduos – o comércio exterior é fonte de desenvolvimento industrial, como Hume afirma no ensaio sobre a balança comercial:

> Mas vou mais longe, ao observar que, quando se preserva uma comunicação aberta entre as nações, é impossível que a indústria doméstica de cada uma não receba um estímulo do desenvolvimento das outras. Compare a situação da Grã-Bretanha no presente com a de dois séculos atrás. Tanto a agricultura quanto as manufaturas eram então extremamente toscas e imperfeitas. Cada melhoria que fizemos desde aquela época surgiu da nossa imitação dos estrangeiros. (E 494)

Até mesmo na *História da Inglaterra*, a introdução de manufaturas de luxo via comércio exterior assume um papel importante, dessa vez na mudança do balanço de poderes da constituição inglesa:

> Os hábitos luxuosos dissiparam as imensas fortunas dos antigos barões; e, como as novas formas de gastar proviam a subsistência de manufatores e mercadores, que viviam independentemente, a partir dos frutos de sua própria indústria, um nobre, ao invés do controle, que tendia a manter sobre aqueles que mantinha à sua mesa, ou sobre os que viviam dos salários pagos por ele, mantinha apenas aquela influência moderada, que os clientes têm sobre os comerciantes, e que nunca é perigosa para o governo civil. Também os proprietários de terra, tendo uma maior demanda por dinheiro que por homens, buscaram direcionar suas terras para o uso mais lucrativo, e seja cercando seus campos, ou transformando muitas fazendas pequenas em poucas fazendas maiores, dispensaram os empregados inutilizados, que anteriormente estavam sempre à sua disposição em toda tentativa de subverter o governo ou de se opor a um barão vizinho. Por todos esses meios, as cidades cresceram; a classe média dos homens começou a se enriquecer e ganhar poder; o príncipe, que era, efetivamente, o mesmo que a lei, era implicitamente obedecido; e apesar de, mais à frente, o progresso dessas mesmas causas ter criado um novo plano de liberdade, fundado no privilégio dos comuns, ainda assim, no intervalo entre a queda dos nobres e o surgimento desse novo plano, o soberano tirou vantagem da presente situação, e assumiu uma autoridade quase absoluta. (H IV, 384, tradução nossa).

Portanto, se olharmos para a narrativa que Hume desenvolve, podemos notar diversos aspectos apresentados nas duas seções do *Tratado* que abordamos anteriormente: na situação inicial, sem manufaturas, prevalece um hábito

de indolência; para tirar os trabalhadores desse hábito e induzi-los à ação é necessário apresentar-lhes objetos que excitem paixões violentas – função cumprida pelas manufaturas. Em seguida notamos que as manufaturas se desenvolvem a partir do comércio exterior: as manufaturas de luxo importados, além da capacidade de despertar desejo, típica dos produtos manufaturados, contam também com o fator "novidade" que aumenta o prazer que eles despertam. Mesmo que, momentaneamente, os produtos manufaturados sejam retirados devido a um esforço de guerra, vimos que os trabalhadores continuarão a trabalhar industriosamente, pois o trabalho industrioso constitui agora um hábito ao qual eles estão acostumados – a indústria torna-se um princípio de ação estabelecido, isto é, uma paixão calma ou uma inclinação. O trabalho, que antes se apresentava como uma atividade desprazerosa a ser evitada, agora é pelo menos tolerável.

3 O hábito de trabalho industrioso

Resta, porém, uma explicação a ser apresentada. Vimos que o hábito de trabalho industrioso parece ser um hábito capaz de se sustentar por conta própria, mesmo na ausência daquilo que o motivou inicialmente; ele parece, portanto, um hábito ativo. Como explicamos o fato de ele ser um hábito ativo?

Eugene Rotwein recorre a uma analogia entre a curiosidade (a paixão que impulsiona a busca pelo conhecimento), discutida na última seção do livro 2 do *Tratado* (T 2.3.10), e a atividade econômica.[4] Hume reconhece duas circunstâncias necessárias para que a busca pelo conhecimento seja prazerosa: primeiro, que a descoberta de uma verdade envolva o uso da inteligência e nos apresente

alguma dificuldade e, mesmo que não a tenhamos descoberto, ela deve exigir alguma dificuldade para ser entendida: "Nunca valorizamos o que é fácil e óbvio; e até o que é em si mesmo difícil, se chegamos a conhecê-lo sem dificuldade e sem um esforço de pensamento ou juízo, é pouco considerado" (T 2.3.10.3). A segunda circunstância é que a verdade que perseguimos apresente alguma utilidade ou importância (T 2.3.10.4). Hume questiona se não temos aqui uma contradição: muitos filósofos "consumiram seu tempo, destruíram sua saúde e desprezaram sua riqueza" na busca por conhecimento útil e importante, mas eles não parecem ser dotados de qualquer "espírito público". A importância da verdade é necessária não "porque essa importância traga uma adição considerável para nossa satisfação, mas somente porque é, em alguma medida, necessária para fixar nossa atenção" (T 2.3.10.6) – como ele reafirma, "o prazer do estudo consiste especialmente na ação da mente e no exercício da inteligência e do entendimento" (T 2.3.10.6).

O prazer obtido na busca pelo conhecimento é, portanto, produzido pela atividade mesma, pela simples ação da mente. No entanto, mesmo que, inicialmente, a utilidade ou importância da verdade seja apenas "instrumental" em relação ao prazer obtido pela busca, o sucesso da busca acaba ganhando alguma importância como fonte de prazer em si mesmo. Esse fenômeno pode ser generalizado para outras atividades:

> quando a mente busca um fim com paixão, mesmo que essa paixão não derive originalmente do fim, mas apenas da ação e da busca, adquirimos, graças ao curso natural dos afetos, um interesse pelo próprio fim, e sentimos um desconforto se nossa busca fracassa. Isso se deve à relação e à direção paralela das paixões, de que falamos anteriormente. (T 2.3.10.7).

Como transitamos da busca pelo conhecimento para a atividade econômica? Inicialmente, o próprio Hume nos oferece uma pista indireta: após expor a origem do prazer obtido na busca pelo conhecimento, Hume a compara à caça e aos jogos. Na caça, parece óbvio que a fonte do prazer está "na ação da mente e do corpo; no movimento, na atenção, na dificuldade e na incerteza" (T 2.3.5.8), mas ninguém caça corvos ou gralhas, pois esses não são próprios para a mesa. O mesmo ocorre com o jogo: certamente as pessoas não jogam pela possibilidade de ganhar dinheiro, pois há empregos mais lucrativos para o tempo e, no jogo, ainda se pode perder dinheiro; mas se retirarmos as apostas, os jogadores logo perdem o interesse pela atividade. Em ambos os casos, o prazer está na atividade em si e a recompensa atua inicialmente apenas na fixação da atenção. Porém, ela acaba adquirindo uma importância no prazer como símbolo do sucesso: ficamos felizes de voltar para casa com vários faisões ou de ganhar algum dinheiro no jogo, ainda que pudéssemos obter as mesmas recompensas de outra forma mais eficiente. Estas duas atividades – a caça e o jogo – são equiparadas aos negócios em sua capacidade de nos fazer "esquecer de nós mesmos e resgatar nossos espíritos animais" na seção intitulada "Do amor por parentes e amigos", do livro 2 do *Tratado*:

> Aqueles que se comprazem em lançar invectivas contra a natureza humana observaram que o homem é inteiramente incapaz de bastar a si mesmo, e que, se desfizermos todos os laços que mantém com os objetos externos, ele imediatamente mergulhará na mais profunda melancolia e desespero. É por isso, dizem eles, que estamos continuamente à procura de diversão, seja no jogo, na caça, ou nos negócios; por meio dessas atividades, tentamos esquecer de nós mesmos e resgatar nossos espíritos animais daquele torpor em que caem quando não são mantidos por alguma emoção enérgica e vivaz. (T 2.2.4.4).5

No entanto, podemos fazer uma analogia direta entre a atividade econômica e a busca pelo conhecimento. Em dois momentos dos *Discursos*, Hume nos oferece uma explicação da origem do prazer da atividade econômica. No ensaio sobre o luxo, "Do Refinamento das Artes", Hume nos dá uma concepção da felicidade, composta de "ação, prazer e indolência" (E 421).[6] A ação figura como o elemento principal e Hume descreve seu efeito da seguinte maneira:

> *Aquela rápida marcha dos espíritos*, que entusiasma um homem e lhe traz satisfação, no fim das contas esgota a mente e requer um intervalo de repouso, que, embora seja agradável por um momento, se for prolongado, transforma-se em langor e letargia, e toda a alegria assim se perde. *A educação, o costume e o exemplo exercem uma influência poderosa ao direcionarem o espírito em suas buscas*; e deve-se reconhecer que, quando eles promovem o impulso para a ação e o prazer, são favoráveis à felicidade humana. Em períodos de florescimento do trabalho (*industry*) e das artes, os homens estão permanentemente ocupados e *desfrutam, como recompensa, dessa ocupação em si, além dos prazeres que são fruto do seu trabalho*. A mente adquire um novo vigor; aumenta seus poderes e faculdades; e, pela assiduidade no trabalho (*industry*) honesto, satisfaz seus apetites naturais e previne o crescimento de apetites viciosos, que normalmente florescem num ambiente de ócio e tranquilidade. (E 421, itálicos nossos)

Nesse trecho, é bastante claro que, quando existe um hábito de trabalho industrioso, introduzido por uma mudança nos costumes e na educação, os homens desfrutam do prazer do próprio trabalho e também da recompensa que ele produz. Se as manufaturas de luxo foram necessários para tirar os homens da indolência, uma vez que o hábito está estabelecido, o próprio trabalho é fonte de prazer.

O segundo trecho que apresento, do ensaio sobre os juros, reforça a capacidade do hábito de trabalho industrioso de sustentar a si mesmo:

> Não existe desejo ou demanda do espírito humano mais constante e insaciável que aquela por exercício e ocupação; e este desejo parece ser o fundamento de todas as nossas paixões e projetos. Prive um homem de todos os seus negócios e ocupações sérias e ele saltará incansavelmente de uma diversão para outra; e o peso da opressão que o ócio provoca nele é tão grande que ele se esquece da ruína que necessariamente decorrerá dessa dissipação. Dê-lhe um modo menos maléfico de empregar sua mente e seu corpo e ele ficará satisfeito, sem sentir mais aquela sede insaciável por prazer. Mas, se o emprego que você lhe der for lucrativo, especialmente se o lucro estiver diretamente relacionado com cada exercício particular de sua indústria, ele o terá tão frequentemente diante de seus olhos, que gradualmente desenvolverá uma paixão por este trabalho, e não conhecerá prazer maior que o de ver o crescimento diário de sua fortuna. (E 460)

Os "negócios e ocupações sérias" suprem nossa demanda por exercício e ocupação, nosso desejo por "aquela rápida marcha dos espíritos", como coloca o trecho citado anteriormente. Além do prazer obtido pela ação mesma, aos poucos o homem industrioso adquire prazer na recompensa do seu trabalho e sente prazer em ver sua fortuna crescer. Hume contrapõe o trabalho e o prazer produzido por ele com a opressão do ócio: na ausência de um hábito de trabalho que seja prazeroso, os homens saltam de uma diversão para outra, mas esses prazeres são insustentáveis, nos cansamos de um e somos obrigados a procurar outros. Podemos dizer que os prazeres são hábitos passivos: na seção sobre o costume Hume coloca exatamente o belo sexo, a música e a boa mesa

como prazeres que não resistem à repetição e ao costume; esses prazeres só são interessantes quando intercalados com a ação proporcionada pelo trabalho – a felicidade é composta de ação, prazer e indolência e nenhum dos três se sustenta sozinho.

4 Conclusão

Resumindo a comparação entre os *Discursos* e as três seções do *Tratado*: vimos que o trabalho industrioso, inicialmente, não é um hábito ou inclinação. É necessário atrair os homens por meio de uma paixão violenta, no caso, aquela produzida pelo luxo. Uma vez em que os homens são atraídos para o trabalho, eles aos poucos formam um hábito ou uma inclinação na mente para esta atividade. Quando esse hábito está estabelecido, os soberanos podem tomar os homens pelas suas inclinações e não mais atraí-los por meio de uma paixão violenta. Vimos que, mesmo na ausência do objeto que causa a paixão violenta inicial, o hábito de trabalho industrioso, uma vez introduzido, sustenta a si mesmo. Ele é capaz disso porque fornece aos homens uma agitação dos espíritos, o elemento crucial dos hábitos ativos; essa agitação não é aquela das paixões violentas produzidas pela diversão, mas uma paixão de certa maneira constante, que se renova a todo o momento. Por fim, vimos que os homens passam, aos poucos, a obter prazer também na recompensa do hábito de trabalho industrioso, a riqueza e os prazeres que ela pode comandar, que simbolizam o sucesso da empreitada – da mesma forma como na busca pelo conhecimento, na caça e nos jogos.

Comparando a situação de uma sociedade comercial, com aquela que prevalecia nas cidades-estado gregas, Hume declara que a primeira representa o curso mais natural e

usual das coisas: os homens antigos eram motivados pelo espírito público e pelo *amor patriae* porque viviam sob um conjunto de circunstâncias muito específico:

> Eram estados livres; eram pequenos em território; e, vivendo numa época de guerra, todos os seus vizinhos viviam em armas. A liberdade origina naturalmente um espírito público, especialmente em estados pequenos; e esse espírito público, esse *amor patriae*, tende a crescer quando o povo está num estado de alarme quase contínuo, e os homens são obrigados, a todo momento, a se expor aos maiores perigos para se defender. Uma sucessão contínua de guerras faz de todo cidadão um soldado. (E 406)

Essas circunstâncias são não-usuais ou não-naturais; nas situações "naturais" ou mais comuns, os costumes da sociedade comercial provam ser mais adequados para acomodar os desejos dos súditos e dos soberanos, pois fazem uso de paixões que sustentam a si mesmas e não dependem de um conjunto muito específico de circunstâncias.

Referências

ALBIERI, S. Hume acerca da vida e da felicidade. *Revista de Ciências Humanas*, v. 15, n. 1, 1994.
BAIER, A. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, EUA: Cambridge University Press, 1991.
BERRY, C. J. *Social Theory of the Scottish Enlightenment*. Edimburgo, UK: University of Edinburgh Press, 1997.
BERRY, C. J. Hume and the Customary Causes of Industry, Knowledge, and Humanity. *History of Political Economy*, v. 2, n. 38, 291-317, 2006.

BERRY, C. J. Hume's Universalism: The Science of Man and the Anthropological Point of View. *British Journal for the History of Philosophy*, v. 15, n. 3, 2007.
BESSER-JONES, L. (2006). The Role of Justice in Hume's Theory of Psychological Development. *Hume Studies*, v. 32, n. 2, Novembro.
CAFFENTZIS, C. G. Hume, Money, and Civilization; or Why Was Hume a Metallist?. *Hume Studies*, v. 27, n. 2, Novembro, 301-335, 2001.
GILL, M. Hume's Progressive View of Human Nature. *Hume Studies*, v. 26, n. 1, 2000.
HUME, D. *History of England*. Indianapolis, EUA: Liberty Fund, 1983. |H|
HUME, D. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2001. |T|
HUME, D. *Ensaios Morais, Políticos & Literários*. Ed.: Eugene F. Miller. Tradução de Luciano Trigo. Topbooks, 2004. |E|
HUME, D. *Ensaios políticos*. Tradução de Pedro Pimenta. Org. Knud Haakonssen. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004. |EHU|, |EPM|
IMMERWAHR, J. Hume's Essays on Happiness. *Hume Studies*, v. 15, n. 2, 307-324, 1989.
NORTON, D. F. e NORTON, M. J. (2007). Editors' Annotiations. In: HUME, D. *A Treatise on Human Nature*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2007.
ROTWEIN, E. Introduction. In: HUME, D. *Economic Writings*. Transaction Publishers. ([1955] 2007)
SAKAMOTO, T. Hume's Political Economy as a system of manners. In: SAKAMOTO, T. e TANAKA, H. *The rise of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. Londres: Routledge, 2003.

WENNERLIND, C. David Hume's Political Philosophy: A Theory of Commercial Modernization. *Hume Studies*, v. 28, n. 2, 247-270, 2002.

Notas

1 Caffentzis (2001), Wennerlind (2002), Sakamoto (2003) e Berry (2006), por exemplo.

2 Não cabe discutir aqui se a mudança nos motivos reflete uma mudança na natureza humana, como propõe Gill. Interessa-me apenas afirmar que há uma mudança significativa nas paixões que caracterizam os costumes de uma sociedade. Para uma posição contrária a de Gill, ver Berry (2007).

3 A palavra indústria gera, tanto na língua inglesa quanto na língua portuguesa, uma ambiguidade entre a indústria como uma virtude (uma pessoa industriosa) e a produção industrial. Parece-me que, no primeiro momento distinguido por Sakamoto, Hume se refere principalmente à virtude da indústria. No segundo momento a referência é mais ambígua. No exemplo citado por Sakamoto (E 415) para o segundo momento, Hume parece se referir à produção industrial.

4 Provavelmente Hume não consideraria o trabalho em uma fábrica, característico da então nascente Revolução Industrial, como incluído nessa análise. O trabalho fabril, repetitivo e mecânico, seria igualado a um hábito passivo e não a um hábito ativo. Rotwein argumenta que Hume tem em vistas aqui "*the broader activity designated as the "pursuit of gain*". Apesar de Hume não aparecer nesse contexto, Christopher Berry (1997, 144-146) nota que vários autores escoceses se preocupavam com as consequências da alienação pela divisão do trabalho, que se tornava cada vez mais comum no modo de produção nascente. Nas duas citações dos *Discursos* que apresento abaixo, aquela proveniente de "Dos Juros" se refere apenas ao trabalho dos mercadores, mas Rotwein não vê problemas em generalizar a afirmação.

5 Como os editores do *Tratado* notam (Norton e Norton, 2007, 846), esse trecho faz referência a um fragmento de Pascal. No entanto, Hume, apesar de reconhecer a incapacidade da mente humana de contentar-se consigo mesma, não vê isso como um problema.

6 A discussão sobre felicidade foi propositadamente omitida no *Tratado*. Hume acreditava que o sistema filosófico exposto era capaz de lidar com o assunto, mas que o estilo do livro não era apropriado ("Tais reflexões requerem uma obra à parte, muito diferente do espírito do presente livro", (T 3.3.6.6)). A felicidade deveria ser discutida em um estilo mais adequado para despertar as paixões dos leitores e engajá-los na busca por uma vida virtuosa, equivalente a uma vida feliz (Hume iguala as duas expressões em E 168). Por isso foi deixada para os *Ensaios*, além de ter sido brevemente tratada na *Investigação sobre o entendimento humano*. Nessa obra Hume propõe uma composição ideal da vida "mais adequada à espécie humana": uma mistura de busca pelo conhecimento, sociabilidade, ação ("business and occupation") e descanso. (EHU 1.6). No segundo volume dos *Ensaios* (1742), os quatro ensaios: "O Epicurista", "O Estóico", "O Platonista" e "O Cético", discutem a questão da felicidade. Cada um apresenta o sentimento de cada uma das quatro "seitas", isto é, quatro visões sobre a felicidade em torno das quais as pessoas tendem naturalmente a se agrupar; a cada seita Hume deu o nome de uma escola da filosofia helenística cujos princípios se aproximam dos princípios das seitas (E 138, n. 1). Todos os ensaios foram escritos na primeira pessoa do singular e os comentadores divergem sobre qual (ou se algum) deles representa a visão de Hume. Albieri (1994) coloca Hume como o cético, ainda que partes da posição de Hume também se encontrem nos outros ensaios. Immerwahr (1989), ao comparar os ensaios com o *Tratado*, afirma que Hume não é representado por nenhum deles, talvez apenas pela nota 17 ao ensaio do cético. Rotwein (1955, xcv-xcviii), dando mais atenção à relação entre os ensaios e a economia política de Hume, coloca Hume como o estóico devido à ênfase desse ensaio em uma vida ativa. A perspectiva sobre a felicidade que apresento abaixo, quando considerarmos todos os efeitos do luxo, parece incorporar pelo menos de maneira geral os principais pontos levantados na EHU e nos quatro ensaios sobre a felicidade. Essa parece ser também a posição de Rotwein (1955), o único dos comentadores acima mencionados a considerar o ensaio sobre o refinamento.

4

O sentido da crença: suas funções epistêmicas e implicações para a teoria política de Hume

Lilian Piraine Laranja

Na filosofia de David Hume o ato de crer pode ser compreendido como uma espécie de instinto da natureza humana, involuntário e tácito, uma "operação secreta da mente", conforme o descreve no *Tratado da natureza humana*. De significado bastante singular e fecundo, pode-se dizer que a noção de "crença" é fundamental para a compreensão, não somente da teoria do conhecimento de Hume, mas também de sua teoria moral.

Partindo da conceituação mais simples de crença, como conjunção dos elementos mínimos da percepção – impressão e ideia –, proponho discorrer sobre suas implicações mais complexas, identificando diferentes funcionalidades que a crença, como estrutura epistêmica, é capaz de exercer, em associação com outros elementos e princípios do entendimento. Sigo como referência metodo-

lógica o trabalho de Gerhard Streminger, *Hume's Theory of Imagination*, que aborda as faculdades da imaginação na filosofia de Hume. Aplicado ao conceito de crença, o modelo nos permite estabelecer alguns eixos de argumentação sobre suas possíveis funções, tais como: i) função básica de vinculação entre os objetos do mundo com a experiência e constituição do sujeito; ii) associação entre crença e paixão como mecanismo gerador de intensidades; iii) associação da crença com o princípio do hábito como vetor de estabilização da experiência; iv) associação entre crença e imaginação como força criativa, vetor de inventividade.

Tendo examinado o conceito e as funções que a crença pode assumir em um sentido epistêmico, passo, num segundo momento, a perseguir seu corolário para o campo da política. Argumento, tendo como referências teóricas trabalhos de Renato Lessa e Cesar Kiraly, que sistemas de crenças são estruturantes de sistemas de ordenação social e moral. Nessa ótica, e a partir do estudo das funções da crença, é possível estabelecer uma diferenciação entre as práticas (repetição) e os artifícios (inventividade). Tais posições revelam respostas distintas de estados de crença com relação a temporalidades, como as associações baseadas em experiências do passado ou em desejos sobre o futuro.

1 A crença e suas funções no entendimento

A noção de *crença* parece ser uma das mais férteis e interessantes da filosofia de Hume, a qual nos permite estabelecer relações que não se circunscrevem ao campo da epistemologia. Crer, na descrição humeana, é uma espécie de instinto da natureza humana, que não está sob o controle da vontade. Uma primeira distinção pode ser proveitosa para a compreensão do conceito de Hume: a separação entre o ato de crer e o *objeto* da crença.

O ato de crer é instintivo, portanto, natural: queiramos ou não, cremos. Essa caracterização define o ser humano como um ser crente (Lessa, 2004). O ato de crer é enformador de estruturações cognitivas e implica uma relação do ser crente com o tempo, como veremos a seguir, na forma de uma expectativa inconsciente sobre o futuro, induzida pelas impressões da experiência.

Os objetos da crença são impressões, que se transfiguram em ideias – suas cópias pálidas – na imaginação. Estão expostos à variedade e podem ser imputados a predicados – o verdadeiro, falso, correto, incorreto, belo, feio – relativos às impressões que causam e às associações possíveis a outros objetos ou dados. Já o ato de crer é da ordem dos fatos. Hume nos diz que crença é uma ideia *sentida* com mais força; e a sensação não se insere na esfera do verdadeiro e do falso. Sobre a sensação da impressão não cabe dúvida, porque é sentida de fato.

Sendo o ato de crer uma espécie de instinto, inapelável, o modo do entendimento gerar crenças é também um modo de estruturar o conhecimento, na medida em que certas crenças fundadoras se fixam e se sistematizam, fertilizando crenças de segunda ordem, ou acessórias – aquelas suscetíveis às circunstâncias da história e à vontade dos sujeitos, segundo classificação de Lessa (2004) e Kiraly (2010).

Gerhard Streminger (1980) em seu estudo sobre a teoria da imaginação de Hume, identificou suas três faculdades ou funções: a artística (capacidade de reorganizar impressões da memória em novas relações), metafísica (as ficções da fantasia, os mundos hipotéticos para além da experiência) e a científica (capaz de estabelecer causalidades). De modo similar e tomando seu estudo como referência, procuro, a seguir, identificar as funções que a crença pode

exercer no entendimento. Proponho a definição de quatro funções, a partir de possíveis configurações de interação com outros elementos da natureza humana: a função vinculante, a geradora de intensidades, a estabilizadora e a função inventiva. A seguir, tratarei de cada uma delas.

1.1 O vínculo com a experiência

Sabemos, lendo Hume, que a crença não equivale a ter uma opinião, uma convicção, ou uma fé. Cesar Kiraly (2013) também nos faz ver que crer é distinto de acreditar. Estas relações entre sujeitos e proposições têm algum tipo de conjugação com o ato de crer, mas nenhuma é explicação suficiente para o que é crença. A primeira definição que Hume nos oferece é de que a crença é uma ideia com a vividez de uma impressão.

As impressões são as primeiras percepções da mente, são as sensações ou emoções que afetam com mais força os sentidos e são assimiladas pelo entendimento como ideias, as quais Hume define como cópias pálidas das impressões. Assumindo que todas as ideias simples são precedidas por impressões, podemos dizer que o conhecimento se inicia pela experiência, e esta pelos sentidos. Esse princípio inaugural do conhecimento se desenvolve no entendimento em um sistema mais complexo, no qual ideias simples desencadeiam ideias de ideias, ideias complexas, ideias gerais, ideias abstratas, ideias que geram impressão, impressões geradas por impressões, impressões que se refletem, etc.

Nesse ponto é suficiente ter clareza que a noção de crença reúne esses dois tipos de percepções: impressão e ideia. Ela não é qualquer ideia, nem qualquer impressão. Ela é especificamente uma ideia que tem a vividez de uma impressão.

Tendo sua origem nas impressões, o objeto de crença só pode ser concebido de acordo com o modo do ser humano experimentar os objetos do mundo. Podemos entender a experiência, nesse sentido, como um conjunto de sensações provocadas por objetos que afetam o ser humano. Faz sentido dizer que só podemos ter crença porque temos experiência, mas devemos observar que a crença não é o dado em si, o objeto, tampouco sua representação ou ideia. Mas sim, a impressão do dado *sentida* no entendimento.

A crença pode ser compreendida como a fixação de uma experiência pelo seu assentamento com mais força no entendimento. Nesse sentido, podemos falar de uma primeira função da crença, e talvez a mais básica: a de mecanismo vinculante entre natureza humana e objetos do mundo externo pela experiência. Por meio do rebatimento e das afecções dos objetos, como sensações, na natureza humana, e pelo princípio da crença, a exterioridade afeta o humano, imprime sensações na mente; de modo que a experiência pode se incorporar ao entendimento. Essa dinâmica é capaz de estruturação cognitiva e pode ser, ainda, constituinte do sujeito, a depender do grau de profundidade e de sensibilidade às afecções da impressão.

No entanto, é preciso ter cautela na interpretação da filosofia humeana. Ao falar de uma função vinculante, não pretendo afirmar que objetos exteriores determinam o entendimento. Deleuze (2012) nos faz ver que não são os dados que constituem o entendimento e o sujeito, mas sim o rebatimento dos dados nos princípios da natureza humana. A natureza humana, afetada pela experiência, é capaz de inferir, implicar, imprimir, associar, a partir das percepções dos objetos, transfigurados em ideias e imagens.

Em suma, o entendimento se estrutura com a experiência, e a experiência é o rebatimento das impressões dos

dados e objetos do mundo na natureza humana. Podemos dizer que esse é o processo pelo qual, a partir dos princípios da natureza humana, sujeitos são constituídos. Hume descreve sujeito no *Tratado* como uma coleção de percepções e sensações – não temos uma impressão do "eu". Essa coleção de impressões se fixa e, na medida em que é ordenada pelos princípios da natureza humana, devém sujeito e crença na identidade. O processo de individuação, dotação de identidade e autoconsciência, é o de permanência de unidade em meio à variação do tempo. O sujeito é o ser tornado individuado, na medida em que a experiência lhe imprimir sensações.

1.2 A geração de intensidades

Ao definir a crença como a vividez distintiva de uma ideia, capaz de dotar a experiência de sentido, Hume a descreve como uma *intensidade*. Ela não produz uma alteração na concepção do objeto – em sua impressão ou ideia – e sim uma diferença no grau de vivacidade da ideia do objeto. Há diferença entre a *concepção* da existência de um objeto, e a *crença* nessa existência, e esta reside no modo como a ideia é concebida. Numa analogia bastante esclarecedora apresentada por Hume, a mudança na intensidade dos pigmentos não provoca alteração em uma cor. Um vermelho claro ou escuro será ainda vermelho; ao passo que qualquer alteração na pigmentação configurará outra cor.

O primeiro elemento indispensável para adicionar crença à concepção de uma ideia é a impressão sentida como presente. Hume nos diz que o que torna a crença distintiva de qualquer outra percepção é a força com que seus objetos são concebidos, sua vividez. O acréscimo de crença, vividez da impressão, à concepção do objeto nos persuade de sua verdade. A vivacidade característica da crença é derivada de

uma sensação de estabilidade no entendimento, relacionada à impressão que lhe deu origem.

> Uma ideia que recebe o assentimento é *sentida* de maneira diferente (*feels different*) de uma ideia fictícia, apresentada apenas pela fantasia. É essa maneira diferente de sentir (*this different feeling*) que tento explicar, denominando-a *uma força, vividez, solidez, firmeza,* ou *estabilidade superior*. Essa variedade de termos, que pode parecer tão pouco filosófica, busca apenas exprimir aquele ato mental que torna as realidades mais presentes a nós que as ficções e faz que tenham um peso maior no pensamento, bem como uma influência superior sobre as paixões e a imaginação. (T 1.3.8.7)

Hume observa que algo que opera a intensificação de uma ideia a partir da impressão é a repetição, do objeto ou fato, e a operação da memória e da imaginação de reproduzi-la na mente e torna-la presente.

A intensidade provém da impressão, e essa origem nos permite compreender o ato de crer como relacionado a uma afecção. Crer não é propriamente estabelecer relações pela razão, ou não somente isso. Porque a crença é *sentida* na experiência, ela também abarca uma relação com a disponibilidade humana às paixões, o que nos permite dizer que o ser crente é um ser *sensível* à experiência. Há nessa disposição o elemento adicional da paixão, capaz de intensificar a dinâmica entre impressão e ideia. Hume nos mostra que as crenças excitam as paixões, e as paixões favorecem as crenças, porque mobilizam a vividez das impressões:

> Assim com a crença é um requisito quase indispensável para despertar nossas paixões, também as paixões são, por sua vez, muito favoráveis à crença. Por esse motivo, não apenas os fatos que proporcionam emoções agradáveis, mas com frequência

> também os que provocam dor, tornam-se mais facilmente objetos de fé e convicção. (T 1.3.10.4).

A paixão é uma afecção, um movimento no pensamento, uma pulsão. Como Hume nos mostra, associada às paixões, a crença não será necessariamente agradável ou prazerosa, uma vez que há paixões dolorosas e impetuosas. Quando um objeto se faz presente, pela impressão, memória ou imaginação, afeta a natureza humana pela paixão que for capaz de mobilizar, de acordo com a disponibilidade do sujeito. Essa paixão se transmite à impressão do objeto na imaginação, tornando sua ideia mais vívida. O sentido da intensidade da paixão dependerá da relação que a mente estabelece, por meio de associações, com a sensação primária de dor ou de prazer. No exemplo de Hume, o covarde tende a perceber e crer com mais força nos perigos diante de quaisquer situações, porque possui uma inclinação natural à paixão do medo. A proposição também fica bastante clara na passagem abaixo:

> Uma pessoa de disposição triste e melancólica é bastante crédula em relação a tudo que alimente sua paixão dominante. Quando aparece um objeto capaz de afetá-la, ele dá o alarme, e imediatamente desperta um certo grau de sua paixão correspondente – sobretudo no caso das pessoas naturalmente inclinadas a essa paixão. Tal emoção passa para a imaginação por uma transição fácil; e, ao se difundir por nossa ideia do objeto que causa o afeto, leva-nos a formar essa ideia com uma força e vividez maiores. (T 1.3.10.4).

Vemos, assim, que a crença é uma intensidade na concepção da ideia, excitada e fortalecida pelas paixões a ela associadas. As afecções geram impressões, que fortalecem a crença. Mesmo se a crença devir de uma ideia, esta deve ser

capaz de produzir impressão. Entender a dinâmica da conjunção entre crença e paixão, de modo a gerar intensidades, é fundamental para uma teoria da ação baseada na filosofia de Hume, na qual o motivo ou impulso à ação está sempre relacionado às paixões. Em Hume a razão é instrumental, um princípio inativo, incapaz de ser móbil de um princípio ativo, como a ação; tampouco terá capacidade de frear uma paixão ou se opor a uma vontade. A razão é fria porque trata de comparações e abstrações. Apenas as paixões podem mobilizar a ação.

1.3 A estabilização da experiência

Tratamos da crença como o assentimento a uma ideia com a força de uma impressão, mas esse é um fenômeno que não ocorre a qualquer ideia, tampouco a qualquer impressão. A geração da crença, isto é, da intensidade, e seu assentamento como uma ideia forte, Hume classifica como um dos maiores mistérios da filosofia, ainda que possa ser tomado como um problema insuspeito. Trata-se de uma "operação secreta" da mente (T 1.3.8.13).

Vimos que a vivacidade de uma ideia simples é gerada pela repetição de sua impressão nos sentidos, tornada presente por efeito da memória. Esta traz as impressões mais vívidas, porque já foram sentidas de fato. Mas o entendimento não se limita a gerar cópias de impressões de objetos singulares. A impressão de uma única percepção isolada e limitada a um momento presente não tem poder e eficácia para produzir crença. Precisamos ter observado a repetição da impressão em situações passadas e ter considerado uma constância com outras impressões. Desse modo, a impressão só pode se tornar a fundação de uma crença depois que se tenha experiência com seus efeitos.

As repetições fortalecem não somente a impressão das ideias, mas também as impressões das relações entre as ideias. É nesse sentido que a vivacidade da crença também se explica pela impressão da *relação* entre os objetos. Essa operação é possível devido a outros dois princípios que, para Hume, têm grande relevância: o hábito e a associação.

> Constato que uma impressão da qual não sou capaz de tirar nenhuma conclusão quando de sua primeira aparição pode, mais tarde, tornar-se o fundamento da crença, uma vez que eu tenha tido experiência de suas consequências usuais. Em cada caso, é preciso que tenhamos observado a mesma impressão em exemplos passados, e que essa impressão tenha ocorrido em conjunção constante com alguma outra impressão. (T 1.3.8.9).

Hume chama de princípio de associacionismo o *hábito da imaginação* de implicar, da experiência de um objeto dado ou observável, um outro objeto, que não nos é apresentado na experiência. Importante notar a distinção entre dois tipos de objetos: aqueles presentes aos sentidos, e aqueles cuja existência inferimos pela associação. Na imaginação, podemos transferir, expressa ou tacitamente, nossa experiência a ocorrências de que não tivemos experiência direta. Porque certos objetos aparecem em conjunção constante na experiência, pelo hábito, o entendimento estabelece associações entre eles. Segundo Hume, quando passamos da impressão de um objeto para a ideia de outro, não somos conduzidos pela razão, mas pelo costume e pelo princípio de associação – Hume não faz distinção entre os termos "hábito" e "costume". "Os objetos não possuem entre si nenhuma conexão que se possa descobrir; e nenhum outro princípio senão o costume, operando sobre a imaginação, permite-nos fazer uma inferência da aparição de um à existência de outro" (T 1.3.8.12). Três princípios bá-

sicos conduzem o entendimento na inferência das associações: a *semelhança* entre os objetos, que faz avivar a impressão de um a partir de outro; a *contiguidade* no tempo e no espaço, ou seja, a proximidade ou a sucessão; e as relações de *causa e efeito*, aquela que produz a conexão mais forte entre ideias.

Ao inferir relações de causa e efeito, ou outras associações entre objetos, o entendimento pode projetar regularidades apresentadas na experiência passada como contínuas no futuro, dotando o mundo de uniformidade e, por consequência, de estabilidade. Por esse mecanismo do hábito e pela imaginação, a natureza humana passa a conceber o mundo como uma exterioridade inteligível, ordenável e previsível. A projeção do passado para o futuro é um exemplo do que Renato Lessa (2011) chama de crença natural, sem a qual todo conhecimento e mundo social seria inviável. Outros exemplos são a crença na uniformidade do mundo exterior, a crença numa base confiável das causalidades, a crença na consistência da identidade do Eu. Podemos compreendê-las como crenças estruturantes, tácitas e indisponíveis à volição. "Há que se distinguir entre crenças cujo conteúdo é afetado pelas circunstâncias históricas e por minha decisão de a elas aderir, de crenças com relação às quais não me é dado descrer". (Lessa, 2011, 351)

A crença na projeção do passado para o futuro define, ainda, uma relação da natureza humana com o tempo. Trata-se de uma temporalidade própria, marcada pelo hábito de visualizar o que está ausente; os objetos no futuro. Essa função da crença, que chamo de estabilizadora, nos oferece uma reserva de permanência, pela qual se pode encontrar padrões e princípios de ordem entre as variedades (Lessa, 2013). É também a uniformidade e a constância que oferecem a base para a ação humana sobre o mundo, entrando

nesse modo já no território da política. Hume nos diz que, sem as regularidades, jamais saberíamos como ajustar meios para atingir fins, nem como empregar capacidades naturais para produzir um efeito.

1.4 Imaginação e inventividade

A imaginação tem importante papel no associacionismo, porque é nela que reside a coleção de impressões e de imagens de ideias. Vimos que a imaginação pode preencher o objeto ausente nos casos de sucessão de objetos no tempo; ou nas conexões por semelhança. Mas a imaginação também é o princípio capaz de extravasar o associacionismo, de acrescentar objetos à projeção do passado no futuro (Deleuze, 2012). Conforme o argumento de Streminger, a função científica da imaginação prepara o caminho para a ciência, mas sua função artística é a faculdade afeita à liberdade. Ela é capaz de transfigurar imagens, embaralhar impressões da memória, compor imagens novas e de visualizar o que não está visível.

Ainda que as relações entre objetos possam ser percebidas pela observação de suas conjunções e repetições na experiência, tais relações não equivalem à experiência dos objetos. A observação de Deleuze sobre a filosofia de Hume nos faz ver que as relações são antes "o efeito dos princípios de associação, os princípios da natureza humana, a qual, na experiência, constitui um sujeito capaz de ultrapassar a experiência" (Deleuze, 2012. 129).

A imaginação é a operadora desse extravasamento. Ela não se atém apenas às impressões presentes e a suas imagens associadas. Ao contrário da memória, a imaginação tem mais liberdade e plasticidade para transpor, transformar, separar ou agrupar ideias – como a ficção dos cavalos alados, no exemplo de Hume. Na imaginação reside, portan-

to, o espaço de liberdade, inventividade e acréscimo diante das regularidades.

> A imaginação tem o controle de todas as suas ideias, podendo juntá-las, misturá-las e alterá-las de todos os modos possíveis. Ela pode conceber os objetos com todas as circunstâncias de tempo e espaço. Pode, por assim dizer, apresentá-los a nossos olhos em suas cores verdadeiras, exatamente como devem ter existido. (T 1. 3. 7. 7).

Tamanha liberdade perde em vividez e força. Suas imagens são menos nítidas, menos vivas. Sozinha, a imaginação – em sua faculdade artística – não gera crença. Por isso sua relação com a crença é oblíqua. No que chamo de função inventiva, a relação crença-imaginação se distingue da conjugação que provê estabilidade ao mundo pelo princípio da repetição; o hábito da projeção do passado no futuro. Aqui não se trata de reforçar a impressão de uma repetição; mas de recombinar ideias e objetos, e suas relações, e de lhes conferir vivacidade.

Nesse caso, a impressão advém, não da experiência com objetos exteriores ou suas relações, mas da recombinação de suas ideias pela reconfiguração de imagens, de forma a gerar impressões novas. Os movimentos da imaginação podem evitar a fantasia delirante na medida em que forem capazes de produzir crença, isto é, gerar impressões de imagens que podem assentar, ter mais peso no pensamento. A liberdade da imaginação associada à crença tem potencial criativo e produtivo. Criativo, porque capaz de gerar algo novo. Produtivo, se essa nova imagem visualizável for capaz de causar impressão, for capaz de causar impressão, produzir crença, mobilizar ação.

Dada a possibilidade de invenção humana pela via da imaginação, é importante reconhecer que esta somente será capaz de se assentar e fertilizar o campo da ação e da prática se estiver imbuída de crença. Hume admite que a imaginação é capaz de produzir crença; e que a crença pode ser persuasiva à imaginação, devido a sua força e vivacidade. Há casos em que a ideia não é considerada uma representação de objeto ausente, mas uma percepção real da mente, com força, firmeza e solidez. A ideia ocupa, nesse caso, o lugar de uma impressão.

> não somente a crença dá vigor à imaginação, mas uma imaginação vigorosa e forte é, dentre todos os dons, o mais apropriado para produzir crença e autoridade. É difícil recusar nosso assentimento àquilo que é retratado com todas as cores da eloquência. E a vividez produzida pela fantasia é, em muitos casos, maior que a resultante do costume da experiência. Somos arrebatados pela viva imaginação daqueles que lemos ou ouvimos. (T 1.3.10.8).

2 Crença e ação

Falamos até aqui das sensações e percepções da mente para discorrer sobre o início do entendimento. Hume nos diz que as duas partes principais da natureza humana, requeridas para todas as ações, são o entendimento, objeto de estudo do Livro 1 do *Tratado*, e as paixões, objeto de estudo do Livro 2. A conjunção dessas duas dimensões, entendimento e paixão, nos conduz ao terceiro livro, em que o filósofo dicorre sobre a moral; o território das ações, da justiça e, como corolário, da política.

A política, na filosofia de Hume, além de uma especificidade da moral, é coextensiva à natureza humana com todos os seus recursos e faculdades. Entendidas como ele-

mentos epistêmicos, que estruturam o conhecimento, as crenças não se encerram em sua dimensão cognitiva. Elas podem assumir uma implicação pragmática, em sua precipitação no âmbito da ação. A passagem da crença epistêmica para a política ocorre na proporção em que as crenças forem capazes de fertilizar uma dimensão coletiva e pública, estruturar ordenação e regramentos. A transição da teoria do entendimento (Livro 1) para a da moral (Livro 3), passa pelo território das paixões e dos hábitos.

Devemos salientar que, ao tratar de *experiência*, não a interpreto como o somatório de sensações subjetivas de indivíduos isolados. A experiência não se desvincula da sociabilidade. Para além da dimensão cognitiva da crença, Cesar Kiraly (2013) a define como uma estrutura social, "cuja expressão é a adesão necessária à experiência" (Kiraly, 2013, 315). As crenças não subsistem na subjetividade de sujeitos solipsistas, e nesse sentido "não há crença de um homem só" (Kiraly, 2013, 168).

A função de vinculação entre sujeito e mundo pela experiência me parece essencial ao se observar que o sujeito em Hume não pode ser visto de modo solipsista, mas sim, mergulhado num mundo que por meio da experiência o afeta. O devir de uma coleção de ideias e impressões em um *self*, um *eu*, passa pelo intercâmbio com essa exterioridade. Por isso podemos dizer que a experiência e as afecções são o início da sociabilidade. É na sociabilidade da experiência de um mundo comum, compartilhado, que a natureza humana pode devir um sujeito.

Falamos da crença como uma estrutura epistêmica do entendimento, mas em sujeitos que são sociais. Elas serão férteis ao mundo social se puderem se fixar e instituir regras públicas. A filosofia política e moral de Hume, portanto, deve ser compreendida como coextensiva de sua

teoria acerca do modo humano de conhecer e experimentar o mundo, e do mundo afetar e sensibilizar o humano.

Tendo examinado o conceito e as funções que a crença pode assumir em um sentido epistêmico, passo a perseguir seu corolário para o campo da política. Hume nos ensina que as crenças dão mais força e influência às ideias, fixam-se e tornam-se os princípios que governam nossas ações. Para extravasar a experiência e dotá-la de sentido, precisam de pregnância e sistematização no mundo social.

Partindo das referências teóricas de Renato Lessa e Cesar Kiraly, argumento que sistemas complexos de crenças públicas são estruturantes de sistemas de ordenação social e moral. "A crença remete sempre a algo de cognitivo que é enformador na vida social", observa Kiraly (2013, 313). Para avançar minha análise, passo a especular sobre possíveis modos de sistemas de crenças instituírem regras e hábitos, a partir de funções analisadas na primeira parte do trabalho.

2.1 Crença como guia de práticas e hábitos sociais

Vimos que uma das operações do princípio de associação a que Hume investe mais reflexão é o hábito, ou princípio da natureza humana de projetar o passado no futuro. Por ele, os homens podem conferir uniformidade ao mundo exterior, assumir que as regularidades se manterão e que a natureza pode ser previsível. Deleuze observa, corretamente, que o hábito opera essa relação de expectativa:

> A expectativa é hábito, o hábito é expectativa: essas duas determinações, a pressão do passado e o impulso em direção ao porvir, são os dois aspectos de um mesmo dinamismo fundamental, presente no centro da filosofia de Hume. (Deleuze, 2012, 109).

Hume relata que há uma relação de reforço mútuo entre hábito e crença, pois a crença também é hábito da mente. O hábito precisa da crença para operar a expectativa da repetição; e esta é a síntese do passado e do presente que o hábito opera numa projeção sobre o que será.

Igualmente frutífera ao tema é a interpretação de Kiraly, cuja leitura da filosofia humeana enfatiza a crença como princípio das práticas, e o hábito como cristalizador da crença. Nessa visão, a sociedade se constitui primeiro daquilo em que cremos e do que fazemos, e depois daquilo que queremos, isto é, de nossa volição. Para compreender o modo da crença ganhar pregnância na experiência coletiva é preciso observar essa dimensão prática do costume. Porque o hábito produz uma facilidade na mente, ele tende a sua própria repetição inconsciente. Práticas e hábitos sociais são estruturados por crenças que operam numa dimensão opaca do entendimento humano. Pelo princípio da repetição, crenças são capazes de instituir regras, sua forma de cristalização no mundo social e público (Lessa, 2011; Kiraly, 2013).

A projeção do passado no futuro, operação de temporalidade necessária ao hábito, sedimenta e refunda crenças. Kiraly nos diz que a tendência dos sistemas de crenças, pelo princípio da repetição, é de se tornarem imperceptíveis, cristalizarem costumes de modo a gerar estabilidades (Kiraly, 2010, 2013). O hábito apaga os contornos das crenças, e as instituições são percebidas como entes naturalizados. Estas são mais cristalizadas, nos diz Kiraly (2013), "na proporção em que perdem a capacidade de modificabilidade interna de suas crenças" (Kiraly, 2010, 113). Como consequência, "a imaginação imagina menos" (Kiraly, 2010, 209).

Na política e na vida social, esse princípio de projeção do passado no futuro se caracteriza como a origem do apreço pela constância e facilidade que os costumes conferem à experiência. Uma maior inclinação a este hábito pode configurar sistemas de crenças públicas que justificam decisões e ações pelos costumes da tradição. A inclinação à crença na estabilidade das regras pode ter origem na experiência com a inconveniência da transgressão das mesmas. É preciso lembrar que essa posição estabelece, ainda, uma relação com as paixões, na forma de uma inclinação ao *desejo* por estabilidade e previsibilidade; ou de *medo* de rupturas e mudanças.

2.2 Crença na inventividade da imaginação

O enfoque na crença e no hábito realça o teor indutivista da epistemologia de Hume e sugere o apreço pela estabilização das práticas em sua teoria social. Em sua filosofia moral – e a política para Hume é uma especificidade da moral (Kiraly, 2010) –, a dimensão da inventividade se mostra com mais vigor.

A teoria moral de Hume identifica o problema das parcialidades e sua origem nos princípios de associação – contiguidade, semelhança, causalidade. Como hábitos da mente, esses princípios produzem as inclinações de afetos na vida comum: as preferências pelos próximos, semelhantes e familiares; em detrimento daqueles que estão distantes, são diferentes ou desconhecidos. Para viabilizar a vida ordenada e pacífica em sociedade, é preciso um esforço para "dobrar" tais inclinações naturais. O direcionamento das paixões requer artifícios que tornem o interesse geral um interesse de todo indivíduo.

A origem da justiça como uma virtude artificial – porque não nos é dada naturalmente – está nessa incomple-

tude da natureza humana para lidar com os ímpetos das paixões conflitantes, em coletividades complexas. A própria natureza fornece, no juízo e no entendimento, um remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos. Hume descreve o artifício como *invenção* que viabiliza a convivência pacífica e estável, resultante da criatividade humana em conveniência com certas circunstâncias.

Como operadores do bem comum, os artifícios, ou as regras da justiça, definem uma perspectiva geral e abrangente, uma medida padrão para todos os membros da comunidade. Hume nos oferece um exemplo concreto de artifício ao discorrer sobre a regra da propriedade privada, que é, na sua visão, a condição mais necessária ao estabelecimento da sociedade humana. A instabilidade da posse de bens externos é considerada o primeiro motivo de conflito, provocado pelas paixões da avidez e pela inclinação ao interesse próprio e dos próximos. O remédio para a fácil transferência e mobilidade de bens externos em circunstâncias de escassez é uma convenção, da qual participam todos os membros da sociedade. Desse modo, cada sujeito sabe aquilo que pode possuir com segurança. Por consequência, as paixões têm restringidos seus movimentos parciais e contraditórios.

Com a instituição da regra, passa a ser de interesse próprio deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, contanto que ela aja da mesma maneira. Quando esse sentido comum do interesse se exprime mutuamente e é reconhecido por ambos, produz uma resolução e um comportamento adequados. O campo da moral se caracteriza, assim, pela criação de artifícios capazes de direcionar os ímpetos inconvenientes das paixões. Tal inventividade é possível devido às operações da imaginação e sua capacidade de reordenar e combinar impressões, ideias e imagens, e de torná-las vívidas como impressões.

Nesse sentido, a sociedade passa a ser pensada, com Hume, como uma invenção institucional, pela qual é possível inventar artifícios e criar instituições que forcem as paixões a superar sua parcialidade e que formem outros sentimentos morais, jurídicos, políticos (Deleuze, 2006). O artifício é fruto da inventividade humana, operada pela imaginação, e sistematizado na vida social pela crença e pelo hábito. Apesar de invenção, não é resultado unicamente da imaginação voluntariosa. Ele é parte de uma história humana de experimentação e aprendizagem, afetada pelas necessidades colocadas pelas circunstâncias e pela experiência com seus conflitos, dores e inconvenientes. Pelos princípios da imaginação, o sujeito humeano pode acrescentar objetos em um mundo que o constitui e que também é constituído por ele.

> E o fato de que a regra concernente à estabilidade da posse surge gradualmente, adquirindo força por um lento progresso e por nossa repetida experiência dos inconvenientes de sua transgressão, não a torna menos derivada das convenções humanas. Ao contrário, essa experiência nos assegura ainda mais que o sentido de interesse se tornou comum a todos os nossos companheiros, dando-nos confiança na regularidade futura de sua conduta; e é somente na expectativa dessa regularidade que está fundada nossa moderação e abstinência. (T 3.2.2.10).

Renato Lessa (2012) argumenta que a filosofia de Hume vai além do empirismo que lhe é tradicionalmente atribuído e identifica nela uma supremacia da imaginação. A ideia de um processo natural de conquistas históricas é acompanhada de uma teoria da agência humana, nos diz Lessa, na qual o homem é afetado por hábitos e circunstâncias, mas também conduzido pela força de sua imaginação. Ideias fabuladas pela imaginação podem configurar a expe-

riência humana, por meio de sua passagem ao domínio das impressões e da experiência.

A inventividade precisa da crença para sedimentar o artifício como hábito. Um princípio moral, ou sua cristalização como regra, só pode ter sentido e significado se estiver imbuído de vivacidade. A regra precisa ganhar adesão social para gerar efeitos, ser sistematizada como um interesse e uma perspectiva geral.

Os hábitos contrastam, ao mesmo tempo em que se complementam, com o artificialismo que Hume identifica nas virtudes necessárias à justiça. As ações, elas próprias, são artificiais, "realizadas com um certo propósito e intenção" (T 3.1.2.10). Os artifícios inventados podem ser compreendidos como respostas humanas a necessidades que se interpõem na experiência pelas afecções. A origem do governo, reflete Hume, está em criar regras que estimulem a crença no interesse geral e as associações entre representações dos vícios com a paixão da dor; e das virtudes com as paixões do prazer. É artifício dos políticos produzir um apreço pela justiça e uma aversão pela injustiça.

Considerações finais

A partir do estudo das funções da crença é possível estabelecer uma diferenciação entre ênfases nas práticas (repetição) e nos artifícios (inventividade). Na política e na vida social, o princípio de projeção do passado no futuro é a origem do apreço pela constância que os costumes conferem à experiência. Esse pano de fundo no qual podemos nos mover de modo inteligível é necessário à operação do juízo e de causalidade. Nessa ótica, sistemas de crenças e de hábitos são operadores de estabilidades. No extremo, suas funções edificam instituições sociais atravessadas pela ênfase na tradição, pela tendência irrefletida à repetição das práticas.

Para se chegar a uma relação oblíqua entre crença e imaginação, isto é, para que a imaginação seja capaz de produzir imagens novas e dotá-las de impressão suficiente para gerar crença, entendo que precisamos da afecção das paixões. A passagem do hábito ao artifício exige alguma restrição da crença na projeção do passado como futuro, marcada por posições de deslocamento, ruptura, descontinuidade. Exige a precipitação da dúvida.

A experiência com as paixões é capaz de gerar intensidade, provocar movimento e com isso deslocar ou perturbar crenças. A dor da crueldade, a indignação, a irritação da incerteza, a pulsão do ódio, ou do amor, para citar algumas afecções que mobilizam ações. O artifício operado pela imaginação será uma resposta a circunstâncias em que a crença nas repetições não se mostre mais vantajosa.

As leis e regras da justiça podem prescrever e produzir novos hábitos, por isso se referem a uma dimensão não apenas criativa, mas também produtiva. Em circunstâncias de deslocamento, o impulso ao hábito cede lugar ao desejo por uma outra imagem de futuro. É possível verificar nessas interações entre crença, paixão e imaginação, respostas humanas distintas para relações com temporalidades, por exemplo: i) a continuidade com relação a hábitos que se mantêm na história, como pressão do passado sobre o futuro; ii) ceticismo com relação à essa projeção e o deslocamento de crenças mobilizado por paixões; iii) desejo por uma nova relação com o futuro na forma de investimento e invenção de artifícios. De maneira circular, o artifício realizará sua potência pragmática, precipitando-se como ação no mundo social, se for capaz de assentar como crença e de produzir novos hábitos, não se mostre mais vantajosa, ou mesmo possível.

Referências

HUME, D. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2009. |T|

DELEUZE, G. *Empirismo e Subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2a ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

KIRALY, C. *Os limites da representação: um ensaio desde a filosofia de David Hume*. São Paulo: Giz Editorial 2010.

KIRALY, C. *Ceticismo e política*. São Paulo: Giz Editorial, 2013.

LESSA, R. Cepticismo, crenças e filosofia política. in: GIL, F.; LIVET, P.; CABRAL, J. P. (org,). *O Processo de crença*. Lisboa: Gradiva, 2004. 29-49.

LESSA, R. Crença, descrença de si, evidência. In: NOVAES, A. (org.) *A invenção das crenças*. São Paulo: Edições SESC SP, 2011. 343-376.

LESSA, R. David Hume, Scepticism, Imagination and Political Philosophy. *Revista Estudos Hum(e)anos*, n. 4, 2012/01.

STREMINGER, G. Hume's Theory of Imagination. *Hume Studies*, v. 6, n. 2 (November, 1980), 91-118.

5

O *Status* do Fideísmo na crítica de Hume à *Religião Natural*

Marília Côrtes de Ferraz

Neste breve ensaio, como extensão e desdobramento do último capítulo de minha tese de doutorado intitulada "Existência de Deus, Natureza Divina e a Experiência do Mal nos *Diálogos* de Hume", pretendo retomar um tema passível ainda de ser explorado. Parto da inexistência de consenso entre os comentadores de Hume quanto a como ele, em questões religiosas, deve ser interpretado: se agnóstico (Noxon: 1995; 1964), ateu, deísta (Gaskin: 1988; 1992; 1993), teísta (Penelhum: 2000) ou, ainda, fideísta.

Ora, que Hume seja considerado um filósofo cético, ainda que devamos qualificar que tipo de ceticismo ele esposa (Annas: 2007; Fogelin: 2007; Groulez: 2005; Smith: 1995), creio que ninguém poderia negar. Mas como, quando, ou em que medida poder-se-ia defender que Hume, sendo cético, poderia em algum sentido ser interpretado também como fideísta? Eis a questão que pretendo aqui examinar e responder. Para tanto, discuto, de início, se há boas razões para assumir a interpretação segundo a qual Hume oferece

suportes teóricos ao fideísmo, isto é, à ideia de que a religião encontra na fé, e não na razão, uma base sólida para a sua validade. Em seguida, procuro apresentar algumas dificuldades que poderiam ser apontadas à leitura fideísta. Por fim, e já a título de conclusão, apresento e defendo a hipótese segundo a qual a filosofia de Hume interdita o acolhimento filosófico do fideísmo.

1 Possível acolhimento filosófico do fideísmo

No final dos *Diálogos sobre a religião natural* – obra em que Hume faz uma crítica à religião natural, sobretudo, por meio do argumento do desígnio, o personagem Philo, geralmente interpretado como seu mais frequente porta-voz, endossa o que tem sido descrito por alguns intérpretes como um "atenuado deísmo" (ou, às vezes, um "atenuado teísmo"), ao dizer que "*a causa ou as causas da ordem do Universo mantêm provavelmente alguma analogia remota com a inteligência humana*" (DRN 12 § 34, 185).

Se esta declaração representa ou não sua própria visão é bastante discutível. No entanto, nenhum comentador que pretenda examinar os *Diálogos* (e/ou a crítica de Hume à religião em geral) poderia se furtar, em algum momento, de avaliar esse ponto, uma vez que qualquer divindade que Hume possa vir a conceber, o que parece claro é que ela é profundamente distinta do Deus teísta. Hume, ao examinar minuciosamente o argumento do desígnio, mostra (a meu ver de modo coerente com sua crítica à religião em geral) que, na melhor das hipóteses, este argumento produz apenas conclusões prováveis, e que, portanto, a disputa entre teístas filosóficos e céticos filosóficos (DRN 12 § 7, 171-172 e § 33, 185) – sendo que a linha que separa estes últimos dos ateus é extremamente tênue –, é, ao fim e ao cabo, estéril.[1]

Gaskin chama a atenção para o fato de que em questões religiosas muitos problemas de interpretação resultam da abundante prudência de Hume em cobrir suas reais opiniões com ironia, ambiguidade e mesmo, ocasionalmente, negando suas próprias aparentes conclusões (Gaskin, 1999, 313). No ensaio *Parcimônia e Desígnio*, Monteiro também defende que os textos de Hume "estão permeados de ironia, de exemplos de ocultação do significado real por trás de um véu de ambiguidade" (Monteiro, 2009, 136). Porém, deve-se notar que essa linha de interpretação suscita muitas dificuldades, e que alguns intérpretes de Hume acalentam certo preconceito em relação à análise da ironia nos textos filosóficos. Price (1965) e Noxon (1964; 1995) consideram essencial para a compreensão dos textos de Hume, especialmente os de crítica à religião, o exame da hipótese da ironia. Também Kemp Smith (1988) e Flew (1961) são simpáticos a esta interpretação. Contudo, há também, segundo Monteiro, um adepto fervoroso do preconceito acima citado: "Pike recusa-se a admitir qualquer interpretação que recorra à análise dos estratagemas possivelmente utilizados por Hume a fim de escapar a seus censores" (Monteiro, 2009, 137).

Diante desse cenário de interpretações diversas que a crítica de Hume à religião suscita, tomo como ponto de partida algumas declarações textuais de Hume na *Investigação sobre o entendimento humano*, bem como outras de Philo, nos *Diálogos*, que apontam para uma posição fideísta em relação à natureza divina.

Antes disso, convém assinalar que a expressão "fé cega", usualmente associada ao fideísmo, é inadequada para qualificá-lo. Pois o fideísmo implicado no debate entre teólogos e filósofos não se resume a uma mera e ingênua fé cega. Há, por certo, um núcleo irredutível à razão que, por sua vez, implica a arbitrariedade do indivíduo em aderir a

uma crença. Mas ninguém adere ao fideísmo, assim, do nada. A religião é fortemente sedutora e os homens partem de sugestões ou sinais que a natureza e/ou a experiência humana oferecem, e são essas sugestões ou sinais que os levam a ser seduzidos por ela. Quer dizer, a fé não surge simplesmente da estultícia ou ingenuidade humanas, tal como o sentido que a expressão "fé cega" parece ter ordinariamente tomado, mas a partir do momento em que nos deparamos com os limites da razão e do entendimento humanos. Nesse sentido, pode-se dizer que o fideísmo não é algo banal, mas sim uma postura razoável, sutil e filosoficamente atraente, na medida em que seu assentimento se dá em virtude de certa carência epistemológica diante do reconhecimento desses limites, bem como da constatação de nossa pequenez e necessidade de encontrarmos algo que dê sentido à vida e às coisas.

No final da seção 10 da EHU, intitulada *Dos Milagres*, Hume declara que o método de raciocínio ali exposto agrada-o ainda mais quando ele pensa que tal método "pode servir para confundir aqueles amigos perigosos ou inimigos disfarçados da religião cristã, que se propuseram a defendê-la pelos princípios da razão humana" (EHU 10 § 40). Hume acrescenta ainda que "nossa mais sagrada religião está fundada na *fé*, não na razão, e um método seguro de pô-la em risco é submetê-la a uma prova que ela não está de modo algum preparada para enfrentar" (EHU 10 § 40).

Além da passagem acima citada, nos *Diálogos sobre a religião natura*l, o personagem Philo aponta também para alguma espécie de fideísmo, não só pelo fato de estar aliado ao fideísmo-místico de Demea (defensor da prova considerada *a priori* para a existência de Deus) quanto à incompreensibilidade da natureza divina, mas também por afirmar textualmente que a natureza divina só pode ser discernida

pelos olhos da fé (DRN 10 § 37, 142). Ambos, Demea e Philo, argumentam em favor do mistério e da incompreensibilidade da natureza divina, mas o discurso de Philo, tomado como um todo, e de acordo com as mais diversas interpretações, leva a crer que tal concordância pode ser apenas estratégica. O próprio Demea antes de retirar-se da discussão, em sua última fala, acusa Philo de trair "aquela causa sagrada que aparentemente esposou" (DRN 11 § 18, 161).

Um indício que poderia, talvez, esclarecer a reviravolta da posição de Philo na parte 12 parece ser justamente o fato de Demea ter se retirado do recinto ao perceber que o ceticismo de Philo estava passando dos limites — falta para a qual Cleanthes chama a atenção logo no início da parte 12, e que Philo, ao que parece, reconhece como um equívoco seu (DRN 12 §§ 1-2, 65-166). Isso considerado, formulei como primeira hipótese que haveria boas *razões iniciais* para assumir a interpretação segundo a qual Hume oferece suportes teóricos ao fideísmo. Para tanto, não podendo, por razões óbvias, abandonar a consagrada interpretação de que Hume é, sobretudo, um cético, evoquei e trouxe para o debate uma afinidade entre fideísmo e ceticismo humeano, tal como a da seguinte declaração de Philo encontrada nos *Diálogos*, precisamente, uma das mais debatidas entre os comentadores de Hume:

> Mas acredite-me Cleanthes, o sentimento mais natural que um espírito corretamente disposto experimenta nessa ocasião é o de um ardente desejo e expectativa de que os céus se dignem a dissipar ou, pelo menos, a aliviar esta profunda ignorância, fornecendo à humanidade alguma revelação mais específica e proporcionando descobertas da natureza, atributos e operações do divino objeto de nossa fé. Uma pessoa acostumada à avaliação imparcial das deficiências da razão natural lançar-se-á com a maior avidez à verdade revelada; ao passo que o dogmático or-

> gulhoso, persuadido de que os simples instrumentos da filosofia lhe são suficientes para edificar um sistema completo de teologia, desdenhará qualquer auxílio adicional e rejeitará toda instrução adventícia. Ser um cético filosófico é, em um homem das letras, o primeiro e o mais importante passo para se tornar um cristão autêntico e confiante (DRN 12 § 34, 186-187).

Essa passagem encontra-se no último parágrafo dos *Diálogos*, após Philo concluir que "alguma dose de espanto resultará naturalmente da grandiosidade do assunto, alguma melancolia de sua obscuridade, e alguma frustração da razão humana do fato de não ser capaz de fornecer uma solução mais satisfatória para uma questão de tal modo extraordinária e majestosa" (DRN 12 § 34, 186). A questão, neste caso, é se podemos ou não assentir que a teologia natural possa se resolver "inteiramente na simples proposição (de algum modo ambígua ou, ao menos, indefinida) de que *a causa ou as causas do Universo mantêm provavelmente alguma analogia remota com a inteligência humana*" (DRN 12 § 34, 185-186). Essa é a ocasião em que Hume, na voz de Philo, fala no "sentimento mais natural que um espírito corretamente disposto experimenta" – e esse sentimento mais natural é, a meu ver (e ao menos nesse contexto), aquilo que chamamos fé: "um ardente desejo e expectativa de que os céus se dignem a dissipar ou, pelo menos, a aliviar nossa profunda ignorância" em relação "ao divino objeto de nossa fé" (DRN 12 § 34, 186). Note-se que tal alívio seria dado pelo fornecimento de alguma *revelação* mais específica à humanidade. Daí se segue a já citada afirmação de Philo de que "ser um cético filosófico é, em um homem das letras, o primeiro e o mais importante passo para se tornar um cristão autêntico e confiante". Ora, o que seria "um *cristão* autêntico e confiante" senão um fideísta, já que a razão é incapaz de oferecer uma solução mais

satisfatória do que a "de algum modo ambígua ou, ao menos, indefinida" proposição acima?

Nesse sentido, o ceticismo philoniano poderia ser pensado não só como perfeitamente compatível com o fideísmo, mas também como bastante útil a essa perspectiva religiosa, na medida em que prepara a mente para o recebimento da fé – transição que se faz textualmente presente, por exemplo, em Montaigne (certamente um fideísta cético) na *Apologia de Raimond Sebond*. Vale comparar com Hume a seguinte declaração de Montaigne: "Não há na imaginação humana nada que tenha tanta verossimilhança e utilidade (do que a doutrina de Pirro). Ela apresenta o homem nu e vazio, reconhecendo sua fraqueza natural, apropriado para receber do alto uma força externa, desguarnecido de ciência humana e portanto mais apto para alojar em si a divina, anulando seu próprio julgamento a fim de dar mais espaço para a fé" (*Ensaios*, 12, 260).

Eis aí a afinidade que evoquei anteriormente entre fideísmo e ceticismo humeano (designado na passagem dos Diálogos de ceticismo filosófico) que é precisamente a postura recomendada por Philo ao discípulo de Cleanthes chamado Pamphilus, diante das questões acerca da religião natural, nas últimas linhas dos *Diálogos*.

2 Dificuldades acerca da leitura fideísta

Após formular a hipótese segundo a qual Hume poderia sim autenticar o fideísmo, procurei, num segundo momento, levantar algumas dificuldades à leitura fideísta, com vistas a defender uma segunda hipótese, qual seja, a de que a filosofia de Hume interdita o acolhimento filosófico do fideísmo. Tais dificuldades foram levantadas tendo em vista afirmações e interpretações cruciais da filosofia de Hume, de uma

perspectiva mais ampla, isto é, a partir de seu propósito de construir uma ciência do homem – o que incluiu uma retomada de pontos tratados em sua teoria de conhecimento e teoria moral.

Paul Russell, em seu artigo Free *Will and Irreligion in Hume's Treatise*, chama a atenção para uma importante lacuna que existe entre várias interpretações do *Tratado da natureza humana* mais recentemente desenvolvidas, isto é, as interpretações céticas e/ou naturalistas, e a dos contemporâneos de Hume que interpretaram o *Tratado* como uma obra já escrita com intenções irreligiosas – um indício importante para, talvez, afastar definitivamente qualquer interpretação de Hume como um filósofo que poderia abraçar alguma espécie de teísmo ou mesmo de um atenuado teísmo.

Na visão de Russell, as intenções irreligiosas de Hume são não somente óbvias, mas centrais no que diz respeito a seus fins e objetivos mais fundamentais. O compromisso humeano com a *doutrina da necessidade* foi – e deve, segundo Russell – ser vista como inteiramente consistente com essas intenções irreligiosas. Ele defende que são os contemporâneos de Hume, não os nossos, que estão corretos sobre essa importante questão, e que o significado irreligioso da visão de Hume sobre a liberdade da vontade (T 2.3.1 e EHU 8) deve ser entendido dentro de uma estrutura mais ampla acerca da interpretação irreligiosa ou ateísta de seus objetivos mais fundamentais no *Tratado*.

A interpretação segundo a qual Hume já tinha fundamentalmente intenções irreligiosas no *Tratado*, de acordo com Russell, não nega a importância, muito menos a presença, de um projeto naturalista de sua ciência do homem, nem, tampouco, seu comprometimento com os argumentos céticos. O que a interpretação irreligiosa reclama é que a na-

tureza e a relação entre estes dois componentes (naturalismo e ceticismo) na obra de Hume, deve ser entendido em termos de seu mais fundamental interesse pelos problemas da religião. De acordo com Russell, o lado construtivo ou positivo do pensamento de Hume no *Tratado*, isto é, sua ciência do homem, tem de ser interpretado em termos de seu interesse em estabelecer uma consideração científica e secular da vida moral e social. Russell assinala que, para Hume, a filosofia moral e política têm de ser tratadas de acordo com a mesma metodologia científica apropriada às ciências naturais, e uma tal investigação científica deve começar com um exame do entendimento e das paixões humanas, cujas bases metafísicas são compartilhadas com sua concepção naturalista e determinista dos seres humanos. O lado crítico ou destrutivo da filosofia do *Tratado* seria simplesmente o outro lado da mesma moeda irreligiosa e anticristã. Quer dizer, para tornar claros os fundamentos e edificar uma consideração secular e científica da vida moral, Hume teve de empreender um ataque cético sobre as doutrinas e princípios religiosos que ameaçavam seu projeto, com vistas a desacreditar e refutar a metafísica e moral cristãs (cf. Russell, 2002, 19-20).

3 Conclusão: a filosofia de Hume interdita o acolhimento filosófico do fideísmo

Ora, uma vez que se pode razoavelmente entender que a crítica de Hume à religião tem como consequência o esvaziamento de seu significado e utilidade[2]; e uma vez que se pode razoavelmente pensar que a crítica de Hume à religião implica irreligiosidade, acredito que há boas razões para argumentar que a posição de Hume acerca do valor das crenças religiosas não implica um compromisso filosófico,

sequer fraco, com o fideísmo. Essa ideia pode ser defendida se pensarmos que o fato de Hume ter argumentado que a religião se baseia em argumentos espúrios e fracos, é completamente desnecessária à moral e, em geral, provoca mais efeitos nocivos do que benéficos à vida humana e à sociedade, especialmente nas formas supersticiosas e entusiastas. Além disso, para quem se propôs a investigar o alcance e os limites do entendimento humano, as origens e fundamentos das crenças religiosas, a desacreditar os argumentos da teologia natural em favor da existência de Deus e da imortalidade da alma, bem como a veracidade dos milagres, enfim, para quem dedicou toda uma vida ao conhecimento e à filosofia, creio que seria profundamente incoerente com Hume qualquer disposição para validar o fideísmo, ainda que, como já mencionado, Philo, numa aliança parcial com Demea, tenha argumentado em favor do mistério e da incompreensibilidade da natureza divina. De qualquer modo, até onde sei, não se encontra em Hume nenhum argumento que refute conclusivamente o fideísmo.

Sendo assim, não se deve afirmar que ele está definitivamente proscrito da compreensão que Hume tem acerca da religião. Isso porque embora o fideísmo não seja desejável, ele poderia sim ser entendido como teoricamente admissível. Porém, meu ponto foi justamente mostrar que, embora se possa defender sua admissibilidade teórica ou filosófica, se levarmos em consideração os tópicos centrais da crítica de Hume à religião e sua compreensão da moralidade, estaremos em condições de afirmar que o fideísmo deve ser rejeitado em virtude de sua ociosidade ou inoperância – características negativas que correm paralelamente às que poderíamos atribuir também à religião.

O esvaziamento moral e epistemológico da religião implica o esvaziamento do fideísmo. O fideísmo só subsisti-

ria sob a condição de subsistência de algum sentido para a religião. Ora, se a religião torna-se, na filosofia de Hume, insustentável, o fideísmo também se torna insustentável. Em outras palavras, se temos boas razões para afirmar o esvaziamento moral e epistemológico da religião, não nos restam razões para o acolhimento do fideísmo, uma vez que ele é uma forma de conferir validade às crenças religiosas, porém, uma forma que procura salvaguardar a religião das críticas da razão, sem fundamentar a religião, ela mesma, na razão.

Referências

ANNAS, Julia. Hume e o Ceticismo antigo. Tradução de Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*. Ano I, n. 2, 2007, 131-148.
BELL, Martin. Hume on the Nature and Existence of God. In: RADCLIFFE, Elizabeth S. (ed.). *Blackwell Companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, 338-352.
FERRAZ, Marília Côrtes de. *Existência de Deus, Natureza Divina e a Experiência do Mal nos Diálogos de Hume*. 2012, 194 f. Tese de doutorado em filosofia defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP).
http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-31082012-112634/pt-br.php
FLEW, Antony. H*ume's Philosophy of Belief. A Study of his First Inquiry*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
FOGELIN, Robert J. "A tendência do ceticismo de Hume". Tradução de Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*. Ano I número 1, 2007, 99-118.

GASKIN, J. C. A. Hume on religion. In: NORTON, DRN. F. (ed). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University, 1999, 313-356.
GASKIN, J. C. A. Hume's Critique of Religion. David Hume. In: TWEYMAN, S (ed.): *Critical Assessments*. Vol. V. Londres: Routldege, 1995, 56-69.
GASKIN, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*, 2nd ed. London: Macmillan Press, 1988, 74-93.
GASKIN, J. C. A. Introduction: In: HUME, DRN. P*rincipal Writings on Religion Including: Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*. Edição de J. C. A. Gaskin. Oxford, New York: Oxford, 2008.
GROULEZ, Marianne. *Le Sceptisme de Hume*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Ed. Norton and Norton. Oxford: Oxford University Press, 2002. |T|
HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: University Press, 1999. |EHU|
HUME, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: University Press, 1998.
HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion and The Natural History of Religion*. Edited by J. C. A. Gaskin. Oxford: University Press, 1993.
HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited with an introduction, by Norman Kemp Smith. New York: Macmillan Publishing Company, 1988.
HUME, David. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992. |DRN|
NOXON, James. Hume's Agnosticism. *The Philosophical Review*. Duke University Press, v.73, n. 2, 1964, 248-261.

NOXON, James. In Defence of 'Hume's Agnosticism'. In: TWEYMAN, S (ed.): *David Hume. Critical Assessments*. Londres: Routldege, Vol. V, 1995, 70-75.
MAIA NETO, José Raimundo. De Montaigne a Pascal: do Fideísmo Cético à Cristianização do Ceticismo. *O que nos faz pensar*. v. 8, 1994, 62-71.
Montaigne, Michel. *Ensaios*. Livro II. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a Epistemologia*; revisão de Frederico Diehl [1ª. ed. brasileira]. – São Paulo: Editora UNESP, Discurso Editorial, 2009.
PENELHUM, Terence. Hume's views on religion: cultural and intellectual influences. In: RADCLIFFE, Elizabeth S. (ed.). *Blackwell Companion to Hume*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008, 323-337.
PENELHUM, Terence. *Themes in Hume: the self, the will, religion*. Oxford University Press. New York, 2000.
PIKE, Nelson. Hume on the argument from design. In: HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edited and with commentary bay Nelson Pike. New York: Bobbs-Merrill Company, 1970, 127-238.
PRICE, John Valdimir. *The Ironic Hume*. Austin: University of Texas Press, 1965.
RUSSELL, Paul. Free Will in the Treatise. In: *The Cambridge Companion to Hume's Treatise*. Cambridge University Press, 2015.
RUSSELL, Paul. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*. Oxford University Press, New York, 2008.
SMITH, Plínio Junqueira. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.

Notas

1. Digo que a linha é tênue porque ainda hoje levantar dúvidas sobre a existência de Deus nos coloca a poucos passos de sermos considerados ateus. Nem precisamos afirmar uma conclusão negativa. Basta que lancemos dúvidas para que sejamos assim qualificados. É claro que no tempo de Hume essa linha divisória era bem mais tênue – e todos aqueles que colocavam a existência de Deus (ou mesmo apenas a sua natureza) em dúvida, eram considerados ateus. O próprio Cleanthes (defensor do argumento do desígnio) faz uma referência nesse sentido. Diz ele: "... todos aqueles que aspiram ao raciocínio e à filosofia admitem hoje que ateu e cético são quase sinônimos" (DRN 1 § 17, 22). Vale conferir o § 7 da parte 12 dos *Diálog*os, no qual Philo argumenta que a controvérsia entre teístas e ateístas é meramente verbal. Na verdade, pode-se dizer que há uma linha bastante tênue também entre céticos e agnósticos, pois o que seria um agnóstico senão aquele que suspende o juízo porque acredita não ter boas razões nem para afirmar nem para negar qualquer dos sistemas apresentados? Cabe, então, perguntar: qual seria a diferença entre um cético e um agnóstico? Até onde vejo não há uma diferença muito significativa, a não ser no fato de que o qualificativo agnóstico parece ter um emprego mais restrito ao âmbito da religião, enquanto o cético parece ter um uso mais amplo e consolidado na história da filosofia. É comum, por exemplo, encontrarmos referências a vários tipos de ceticismo, isto é, ceticismo acadêmico, ceticismo filosófico, ceticismo pirrônico, ceticismo mitigado, ceticismo especulativo, ceticismo epistemológico, ceticismo quanto à moral, à metafísica, à razão e aos sentidos.
2 Este ponto aqui retomado foi tratado mais detalhadamente no capítulo 3 de minha tese de doutorado.

6

Da imaterialidade da alma: a desconstrução mais incisiva de Hume de um pressuposto metafísico

Marcos César Seneda

A seção "Sobre a imaterialidade da alma" (T 1.4.5) do *Tratado da natureza humana* representa um dos pontos de maior inflexão da crítica de Hume ao conceito de substância. Hume faz uma crítica inicial desse conceito em "Dos modos e substâncias" (T 1.1.6), a qual é retomada e aprofundada em "Da filosofia antiga" (T 1.4.3). É claro que esses textos estão separados, no interior do *Tratado*, por um grande número de páginas e por uma expressiva gama de assuntos, mas não há dificuldade em se circunscrevê-los sob o foco de um procedimento comum: a desconstrução do conceito de substância. Operamos, portanto, com o pressuposto de que "Dos modos e substâncias" coloca as bases de um problema, cujos desdobramentos serão examinados, de modo progressivo e razoavelmente exaustivo, na Parte 4 do Livro 1 do *Tratado*. Pode-se dizer, inclusive, que a Parte 4 do *Tratado* é destina-

da à tarefa de desconstruir o conceito de substância, com o objetivo patente de não gerar uma hipóstase para substituí-lo. Mas o último reduto a ser penetrado – na progressão da Parte 4 do *Tratado* – é aquele reservado para a imaterialidade da alma (T 1.4.5) e a identidade pessoal (T 1.4.6). Conquanto a identidade pessoal seja o problema mais visitado pelas exegeses, ele pode ainda ser traduzido por muitos referenciais empíricos. O mesmo não se dá com o problema da imaterialidade da alma, que é eminentemente metafísico. Por isso nele nos concentraremos, por entendermos que ele melhor retrata a crítica mais incisiva de Hume ao conceito de substância. No entanto, quando Hume procede à análise do conceito de substância em "Dos modos e substâncias" e "Da filosofia antiga", ele pode ao menos indicar a conjunção local de um projetado sujeito de inerência e das qualidades que ele supostamente suportaria, atribuindo um referencial claro aos conceitos de contiguidade e causalidade. Já no caso do texto "sobre a imaterialidade da alma" – leia-se, aqui, de algo cuja extensão tem de ser tomada por problemática – torna-se impossível determinar essa conjunção que deve ser circunscrita como o alvo da crítica. O intuito do presente texto é explicitar alguns elementos da radicalidade da crítica de Hume ao conceito de substância, mostrando que a projeção de um suposto sujeito de inerência não deriva simplesmente de uma ilusão metafísica, mas surge de um atrativo expediente da própria natureza humana, cujo desiderato é facilitar a conjunção de percepções extensas e inextensas, atribuindo-lhes um lócus de identidade.

1 À procura do foco do problema

Ao leitor que pela primeira vez se aproxima do texto "Da imaterialidade da alma" (T 1.4.5) deve causar espécie a ansi-

edade do autor, que apresenta uma sequência de intrincadas questões às quais dedica soluções breves e aparentemente superficiais. Cada curto parágrafo apresenta e abandona abruptamente uma intrincada questão, supostamente resolvida, deixando no leitor a impressão de que o assunto principal assinalado se esgotará no início do capítulo, sendo o restante das páginas dedicadas a digressões e aspectos menores. Hume perpassa, com tratamento incipiente, as seguintes questões: o que os filósofos materialistas e imaterialistas entendem por substância e inerência? (§ 2); de que modo uma impressão pode representar uma substância? (§ 3); deveria sua ideia correspondente se reportar a uma impressão de sensação ou de reflexão? (§ 4); poderiam tais questões ser evitadas definindo-se substância como "*alguma coisa que existe por si mesma*?" (§ 5).

Para usarmos uma analogia que talvez esclareça esse procedimento, podemos dizer que tudo se passa, nesse introito, como numa visita ao oculista, quando temos o propósito de melhorar a acuracidade de nossa visão. Hume parece operar, igualmente, com um jogo de lentes, que vai subtraindo e sobrepondo, a fim de ganhar o foco que nos permita enxergar o seu impalpável objeto. Em decorrência disso, o texto só principia, de maneira própria, a partir do sétimo parágrafo (T 1.4.5.7), quando Hume anuncia seu intuito de examinar a conjunção local entre o extenso e o inextenso, ou seja, a conjunção entre o pensamento e as dimensões que ele poderia ou não ocupar. É esse o assunto que dominará, metamorfoseando-se nas mãos hábeis do autor, todas as outras partes do texto.

No entanto, Hume já havia se deparado com o problema da conjunção local projetada sobre um sujeito de inerência quando procedeu a outras análises do conceito de substância. Particularmente, isso ocorre em duas seções do

Tratado. Quando nomeia o problema da "coleção" (T 1.1.6) e o problema do "uno" e do "mesmo" (T 1.4.3), Hume já incorre no problema da conjunção local, porque na coleção nomeada ou na identidade atribuída já se imiscuem percepções não extensas, como odores, sons e sabores, que são percepções, para Hume, destituídas de disposição espacial, e, portanto, ilocalizáveis. Mas seria importantíssimo se perguntar o porquê de a conjunção local não se configurar como problema a ser investigado nesses exemplos. Ou seja, por que Hume parece fraudar parte da análise nas duas seções acima nomeadas (a saber, T 1.1.6 e T 1.4.3), esquivando-se aí de um choque frontal com o problema da conjunção local? Para podermos examinar essa questão, precisamos fazer uma análise sucinta dessas duas seções, que, juntamente com a seção "Da imaterialidade da alma" – esse é o argumento que aqui defenderemos –, esposam o acirramento da crítica de Hume ao conceito de substância.

2 O teste da linguagem e o problema da substância como "coleção" de qualidades particulares

Na Seção 6 da Parte 1 do Livro 1 do *Tratado*, Hume, de modo ainda incipiente, faz uma primeira análise do conceito de substância. Essa análise também reaparecerá nos parágrafos 3 e 4 do texto sobre a imaterialidade da alma. Trata-se de uma análise ainda incipiente porque ela principia com o teste da linguagem[1], do qual Hume se vale quase que invariavelmente quando empreende o estudo de um novo problema. Esse teste pressupõe que todo uso da linguagem que queira ser considerado consistente, deve pressupor, do ponto de vista semântico, uma ideia que possa ser reportada a uma impressão localizada em sua origem. Para tanto, Hume vale-se do pressuposto empirista de que toda ideia

complexa deve poder ser decomposta e remetida às impressões simples que lhe deram origem. Por isso Hume dá início a esse procedimento perguntando "se a idéia de *substância* é derivada das impressões de sensação ou de reflexão" (T 1.1.6.1). Valendo-se de um princípio empirista, Hume compara o que seria exigido para se conceber a ideia de substância e o que poderia ser obtido da fonte dessas supostas ideias, ou seja, mediante as impressões. Como, no entanto, a ideia de substância não pode ser derivada dos nossos cinco sentidos, nem pode se originar das nossas paixões e emoções – as únicas fontes possíveis para nossas ideias –, parece bastante fundada a suspeita de que ela não tem significado nenhum.

Embora se trate de um teste importantíssimo, ele é insuficiente para resolver a questão proposta, pois é ainda preciso explicar como a natureza humana compõe esse tipo de ideia e por que ela tem necessidade de operar com esse tipo de ideia complexa. Hume aí lança mão, na Seção 6, de uma análise tipicamente lockiana desse problema, perguntando-se igualmente pelo princípio de união que mantém coesas ideias simples, dando origem a algum tipo específico de ideia complexa.[2] Hume, dando prosseguimento à análise nominal, aí afirma que "a ideia de uma substância, bem como a de um modo, não passa de uma *coleção* de ideias simples, que são unidas pela imaginação e às quais se atribui um nome particular" (T 1.1.6.2). O nome, por conseguinte, é um procedimento de evocação de um conjunto de ideias simples que, em virtude de sua força de coesão, "são comumente referidas a um *algo* desconhecido, a que supostamente são inerentes" (T 1.1.6.2). Locke, inclusive, explicitando esse princípio de união de modo mais direto do que Hume, afirma que um ferreiro ou joalheiro, por exemplo, são capazes de conhecê-lo melhor do que um filósofo,

na medida em que precisam extrair efeitos determinados da conjunção de algumas ideias simples que compõem a referida ideia complexa. Sempre que a conjunção de certas ideias simples dá origem, de maneira uniforme, a certas qualidades, nós tendemos a atribuir essas qualidades a alguma coisa desconhecida que deveria suportá-las, que seria seu princípio de inerência. Segundo Locke, "a ideia que então possuímos, a que atribuímos o nome *geral* de substância, não é mais do que o suposto – mas desconhecido – suporte dessas qualidades que encontramos e que imaginamos que não podem subsistir *sine re substante*, sem algo que lhes sirva de suporte" (Locke, 1999, 23.2). É patente que a ideia de desconstrução do conceito de substância Hume a retira de Locke. Mas, como a ideia de substância não pode ser encontrada por decomposição, Hume procura explicitar o que a origina a partir do modo como operam os princípios da imaginação.

Introduzindo esses princípios, Hume separa substâncias de modos, afirmando que, nas substâncias, as qualidades estão unidas "estreita e inseparavelmente, pelas relações de contiguidade e causação" (T 1.1.6.2), enquanto nos modos essas qualidades "não estão unidas nem pela contiguidade nem pela causação" (T 1.1.6.3). Ou seja, o conceito de substância necessita de um sujeito de inerência, que é alimentado por dois princípios da imaginação, a contiguidade e a causação. Desse modo, a contiguidade forja a ideia de unidade; e a causação dá origem à ideia de identidade. Mas a análise se interrompe aí, porque Hume, nesse exame inicial, está interessado em fazer o teste da linguagem e em propor uma definição nominal de modos e substâncias. Ou seja, aqui nessa passagem Hume ainda não descreve como os princípios de contiguidade e causação dão origem às ideias de unidade e identidade. Essa análise dos mecanismos da fi-

losofia aristotélica somente será percorrida passo a passo na seção "sobre a filosofia antiga" (T 1.4.3).

3 A substância descrita pela contiguidade espacial e temporal

Na Seção 3 da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado*, Hume examina o problema de como qualidades inteiramente distintas podem formar um composto, que consideramos como sendo "UMA coisa, que continua a MESMA ao longo de alterações bastante consideráveis" (T 1.4.3.2 – as maiúsculas são de Hume). E nomeia "Da filosofia antiga" à seção em que empreende essa análise. Os recursos aí empregados por Hume ainda são os da incipiente Seção 6 (T 1.1), intitulada "Dos modos e substâncias". Por exemplo, no parágrafo 2 Hume afirma que a mente concebe as substâncias como "coleções" de qualidades distintas; no final dos parágrafos 4 e 5, observa que a mente atribui esse princípio de união a "algo desconhecido e invisível"; e no parágrafo 10 refere-se a uma extensão do problema da linguagem, a saber, que quando empregamos repetidamente um termo filosófico, tendemos a imaginar que ele carrega consigo uma ideia que lhe seja anexa.

Por um lado, como é usual acontecer, Hume não se dirige diretamente contra Aristóteles, mas permuta a terminologia que seria o objeto da crítica (a saber, substâncias e acidentes), pelo problema que ela encerra, ou seja, o fato de concebermos qualidades inteiramente distintas como sendo inerentes a algo que permanece *uma* e a *mesma* coisa no decorrer do tempo. Por outro lado, ainda que Hume, na Seção 6 (T 1.1), nomeasse substância como uma coleção de qualidades particulares "conectadas pelas relações de contiguidade (*contiguity*) e causação (*causation*)" (T 1.1.6.2), a análise empreendida em "Da filosofia antiga" parece per-

manecer presa ao problema da contiguidade espacial e temporal. Ao menos, esse é o principal instrumento do qual Hume se vale nessa seção para descrever o processo mediante o qual atribuímos identidade às coisas. Dois procedimentos são aí descritos por Hume: mediante o primeiro, atribuímos identidade a qualidades distintas que compõem um corpo observado em sua diacronia; mediante o segundo, atribuímos identidade a qualidades distintas concebidas em um corpo tomado na sua sincronia.

O primeiro procedimento é descrito mediante a contiguidade temporal. Aqui não se deve falar em uma relação de causa e efeito, porque Hume descreve a essência da relação como uma transição fácil, mediante a qual a mente percorre uma sequência de percepções que apresentam modificações quase imperceptíveis. Assim, o fato de contemplarmos uma rosa no decorrer de um dia nos conduz a referir a diacronia de suas distintas percepções a um mesmo objeto. Hume afirma que "essa transição fácil (entre as percepções) é o efeito ou, antes, a essência da relação" (T 1.4.3.3). Submetida a tal fluxo de percepções, a mente é conduzida a conceber a existência de um objeto contínuo, ao qual se refere como o *mesmo* objeto. Se invertermos esse método de concepção e tomarmos dois instantes temporais afastados um do outro, o progresso suave da mente se quebra, e as percepções parecem não se associar com natural facilidade. Para recuperarmos a habitual identidade, agora corrompida, somos então forçados a imaginar um algo desconhecido, que seja o sujeito de inerência de qualidades distintas que não podem mais ser aproximadas pela contiguidade temporal. Esse sujeito de inerência torna-se então o foco da identidade, e o designamos pelo nome de substância.

O segundo procedimento, descrito por Hume, é obtido mediante a contiguidade espacial. Segundo Hume, o cheiro, o sabor, a cor, a forma e a consistência de qualquer fruta são qualidades apreendidas pela mente sob tal força de coesão, que a imaginação tende a conceber essas qualidades distintas como formando *uma* só coisa. Hume alega que "a imaginação concebe o objeto simples de uma só vez, com facilidade, por um esforço único de pensamento, sem mudança ou variação" (T 1.4.3.5). Não se trata aqui de qualidades captadas na diacronia, mas de qualidades imediatamente associadas na sincronia. Quando experimentamos um pêssego, por exemplo, a mente tende a conceber as qualidades distintas e separáveis que nele percebe como se formassem *uma* só coisa. Caso alguma dessas qualidades seja corrompida, evidenciando sua separabilidade, a mente passa a conceber essa alteração como algo acidental, atribuindo-a a uma forma substancial que "salvaria" o princípio de união originalmente excogitado.

O princípio de separabilidade, sempre muito reivindicado no *Tratado*, é aqui uma chave essencial para a compreensão dessa passagem. Hume sustenta que "sempre que a imaginação percebe uma diferença entre ideias, ela pode facilmente produzir uma separação" (T 1.1.3.4). Mas Hume entende separação como decomposição e não como abstração – a qual seria um recurso abstruso de uma ontologia que não pode indicar um referencial empírico de suas operações. Ou seja, Hume defende que o potencial crítico da mente poderia em grande parte ser alcançado mediante a desmontagem de suas próprias percepções. A mente, no entanto, pelo próprio princípio operatório que a instaura ao acompanhar as sequências de percepções, sempre tende a encobrir o princípio de separabilidade, formando complexos de qualidades que se sucedem com razoável regularidade

e que atendem bem aos nossos hábitos e às nossas expectativas. É por isso que "não podemos nos impedir de considerar cores, sons, sabores, formas e outras propriedades dos corpos como existências incapazes de subsistir separadamente" (T 1.4.3.7). E isso ocorre, porque "o costume de imaginar uma dependência tem o mesmo efeito que teria o costume de observá-la" (T 1.4.3.7). Ou seja, a imaginação organiza nossas percepções, na sincronia e na diacronia, da melhor maneira possível para atender nossas previsões e expectativas. Esse arranjo pode, inclusive, ser tomado como um impulso benéfico para o gozo da vida, mas transforma-se em uma armadilha metafísica assim que é hipostasiado em princípio de união das qualidades observáveis. A mente, portanto, em virtude de seus princípios operatórios, tem uma tendência natural à hipóstase, à qual é tão conveniente o vocabulário aristotélico substancialista, porque ele auxilia a explicar a identidade mediante a permanência de um substrato e a mudança dos acidentes.

Embora essa seção seja nomeada "Da filosofia antiga" e conquanto Hume não examine minuciosamente a terminologia aristotélica, é notável o modo como apreende o procedimento metafísico, inerente à natureza humana, que subjaz imerso e quase imperceptível no uso corrente da linguagem. É como se Hume dissesse que, quando a mente se refere a um objeto, como sendo *uma* ou a *mesma* coisa, ela já realiza, mesmo sem o querer, uma operação metafísica, mediante a qual constitui um princípio de inerência no qual insere a suposta e inobservável identidade atribuída a qualidades distintas, mutantes e separáveis. Como as palavras *uma* e *mesma* constituem designações de todos os nossos jogos linguísticos ordinários, Hume realiza a façanha de nos convencer de que a atribuição de identidade é uma operação metafísica indestrinçável da natureza humana. Podemos,

com razoável esforço, percebê-la como fruto de uma aparência enganosa, mas jamais conseguiremos nos subtrair ao ato cognitivo que produz essa ilusão.

4 O problema da conjunção local do extenso e do inextenso

Percebemos, portanto, que a crítica ao conceito de substância em Hume faz parte da crítica ao conceito de identidade. Hume reserva a esse conceito um papel positivo no tocante às relações de ideias, e um papel negativo em relação às questões de fato. Ou seja, assim como ocorre em outros autores, o conceito de identidade é a base do princípio de não-contradição; mas, para Hume, ele é resultado de uma projeção fictícia no tocante às questões de fato, a qual tem de estar fundada em alguma peculiaridade do modo de operar da natureza humana. O domínio das questões de fato é o campo onde o contrário sempre é possível, porque justamente aí o princípio de identidade não vale. E ele é destituído de validade porque nesse domínio se aplica inteiramente o princípio de separabilidade, ou seja, tudo o que é diferente é separável. Como nesse domínio as relações não são internas aos termos comparados, não vale o princípio de identidade e se aplica inteiramente o de separabilidade.

Mas isso nos permite entender outra articulação básica da filosofia de Hume. Se ele excluiu o princípio de identidade das questões de fato, é para dar também outro significado ao princípio de causalidade. Hume desconecta duas teorias que estiveram jungidas na maior parte dos sistemas filosóficos que o precederam, a saber, a teoria da substância e a teoria da causalidade. Trata-se de uma arcaica lição metafísica básica, a saber, o pressuposto – transformado paulatinamente em fato cognitivo – de que a mudança

necessita da continuidade. Portanto, todo processo de mudança pressuporia algo subjacente e imutável que seria sua base de sustentação. Hume, por sua vez, trata o conceito de substância como uma das hipóstases ontológicas do princípio de não-contradição, justamente porque ele pressupõe a identidade metafísica subjacente a um ato perceptivo totalmente destituído de qualquer identidade empírica, uma vez que todo o diferente, nesse domínio, é separável.

Ora, muitos poderiam perguntar: onde se encontra em Hume essa crítica ao conceito de substância? Pois ela não se faz presente nem em "Dos modos e substâncias" (T 1.1.6) nem em "Da filosofia antiga" (T 1.4.3), justamente os dois textos em que a crítica ao conceito de substância seria incisiva e cabal. Poderíamos retorquir que é exatamente no texto "Sobre a imaterialidade da alma" (T 1.4.5). A apropriação do Spinoza que ficou retido pela leitura de Pierre Bayle[3] visa claramente explicitar o princípio de identidade contido não sob o conceito de substância – o que seria redundante, pois ambos são geminados – mas, sob o conceito de causalidade. A crítica de Bayle incide principalmente no fato de que Spinoza utilizaria o conceito de modo e modificação como princípio de inerência e identidade entre a substância e suas manifestações. Mas como substância em sentido estrito é peculiarmente Deus, então haveria identidade entre a substância e suas modificações, por um lado, e, por outro lado, existiriam modificações que seriam contrárias entre si. Para exemplificarmos isso, tomemos uma citação pontual de Bayle:

> os termos contraditórios querer e não querer convêm ao mesmo tempo, segundo todas essas condições, a diferentes homens; é preciso, portanto, que no sistema de Spinoza eles convenham a esta substância única e indivisível que eles no-

> meiam Deus: é, portanto, Deus que ao mesmo tempo forma o ato de querer, e que não o forma a respeito do mesmo objeto (Bayle, 1820, Tomo 13, 443).

Percebemos que a equivocidade se forma, para Bayle, pelo modo como Spinoza emprega o conceito aristotélico de substância, tomando características atribuídas inicialmente a homens e referindo-as posteriormente a uma substância última que seria Deus. Recorrendo à teoria da predicação, e fazendo um curto-circuito entre o seu caráter lógico e ontológico, Bayle desfecha a seguinte crítica: como podem predicados contraditórios ser atribuídos a um mesmo sujeito último de inerência? Hume incorpora com facilidade essa crítica, porque desloca o princípio de identidade para o domínio das relações de ideias, e circunscreve o princípio de causalidade no domínio das questões de fato.

Por isso o conceito de substância forma um centro de gravidade das críticas de Hume, porque, em sua versão elaborada no interior do pensamento filosófico, ele traz embutido uma versão ontológica do princípio de identidade[4], estruturada para ser aplicada no domínio das questões de fato. Mas seu último lócus de aplicação está na questão da alma, porque permite conjugar o extenso e o não extenso a partir de um sujeito de inerência que encerraria em si um princípio de identidade não pessoal, mas metafísico. Somente se considerarmos o texto desse ponto de vista poderemos encontrar uma resposta para a dificílima questão do porquê de Hume ter se ocupado com um assunto tão abstruso como a imaterialidade da alma, uma vez que não depende diretamente desse exame metafísico para analisar a questão da identidade pessoal.

Quando Hume procede à análise da substância – nas seções 6 e 4, das primeira e quarta partes do *Tratado*, res-

pectivamente –, ele ao menos pode indicar a conjunção local entre uma percepção dotada de extensão e a localização material de um suposto objeto. Ainda assim, no caso de uma fruta a mente atribui cheiro e sabor, por exemplo, a qualidades coloridas e tangíveis. No caso da alma, essa conjunção espacial requer uma hipóstase inalcançável pela imaginação, ou seja, inconcebível. E isso ocorre por dois motivos. Em primeiro lugar, porque deveria haver uma conjunção local entre alma e corpo, mas essa conjunção se subtrai àquilo que está ao alcance da nossa percepção. Para entendermos melhor isso, temos de recorrer à Parte 2 do Livro 1 do *Tratado*, em que Hume procura explicar a origem de nossas ideias de espaço e tempo. Nosso foco aqui, particularmente, seria o modo pelo qual adquirimos a ideia de extensão. Acerca disso, Hume pondera:

> Nossas impressões internas são as paixões, emoções, desejos e aversões – e acredito que ninguém jamais afirmará que alguma delas é o modelo de que deriva a ideia de espaço. Restam, portanto, apenas os sentidos, como aquilo que seria capaz de nos transmitir essa impressão original. Ora, que impressão nos transmitem nossos sentidos, nesse caso? (T 1.2.3.3).

Do exame dos sentidos, Hume conclui que adquirimos nossa ideia de extensão a partir da disposição dos pontos coloridos e tangíveis[5]. Essa descoberta opera uma cisão das nossas percepções, separando as extensas (coloridas e tangíveis) das inextensas (audíveis, gustativas e olfativas). Conquanto Hume não se ocupe aqui (T 1.2) das percepções inextensas, elas irão desempenhar um importante papel na discussão "sobre a imaterialidade da alma" (T 1.4.5). Examinando essa questão, Hume advoga que "a maior parte dos seres existem e têm de existir dessa maneira" (T 1.4.5.10).

Ou seja, Hume refere-se aqui à gama de nossas percepções inextensas, tanto às impressões internas (paixões, emoções, desejos e aversões), quanto às advindas dos sentidos (audíveis, gustativas e olfativas). Na medida em que são ilocalizáveis, essas percepções geram dificuldades insuperáveis para uma teoria da identidade que pretenda alocá-las em um suposto sujeito de inerência. Do fato de que essas percepções ilocalizáveis existem e formam uma referência clara das operações mentais, remanesce na imaginação o desejo sempre renovado de projetá-las em um sujeito de inerência. A imaginação tende, portanto, naturalmente, a preparar o lócus de um objeto metafísico, que excogita poder ser preenchido, em algum momento, a partir de algum oportuno recurso cognitivo. Mas para que esse preenchimento pudesse ocorrer, precisaríamos assegurar, em segundo lugar, que a alma poderia ser o substrato de atributos extensos (como figuras e cores) e inextensos (como sabores e sentimentos). Mas se a alma for extensa, caímos em aporia quando tentamos explicá-la como princípio de inerência de atributos inextensos; e se a alma for indivisível e inextensa, a mesma aporia se manifesta quando tentamos conceber a conjunção local entre esse princípio de inerência e os atributos extensos que lhe seriam referidos.

Por isso o teste da linguagem, já empregado na Seção 6 para desconstruir o conceito de substância, aqui é descartado, porque encerra uma vitória fácil e previsível, ao propor uma questão de semântica empirista para refutar um objeto destituído de localização empírica. Hume lança a questão, por conseguinte, em outro patamar, e pergunta-se não mais pela alma enquanto um suposto objeto ilocalizável, mas pelos mecanismos da natureza humana que engendrariam a carência desse suposto objeto. Objetivamente, portanto, devemos nos perguntar: qual a necessidade da natureza

humana de elaborar algo inconcebível empiricamente e por meio de que expedientes produz essa indiscernível ficção?

A primeira questão a se destacar é que embora a mente pareça elaborar algo inconcebível, ela apenas está procurando resolver uma incógnita que se apresenta no movimento natural de nosso pensamento. Ora, qualidades extensas e inextensas, como o sabor de uma fruta, de um lado, e sua forma e coloração, de outro, formam qualidades concomitantemente na mente, que passa a concebê-las como inseparáveis. Desse modo, a mente se vê posta em face de um hiato, pois tem de fazer a passagem entre uma qualidade que localiza e outra que é destituída de qualquer alocação. Em relação a isso, Hume observa:

> Essas relações, então, de causação e de contiguidade no tempo do seu aparecimento, (que ocorrem) entre o objeto extenso e a qualidade que existe sem qualquer lugar particular, precisam ter tal efeito sobre a mente, que assim que ocorre o aparecimento de um ela imediatamente voltará seu pensamento para a concepção da outra (T 1.4.5.12 – tradução nossa).

A conjunção local, portanto, entre qualidades extensas e inextensas, ou seja, entre qualidades localizáveis e não localizáveis, não é uma fantasmagoria, mas aparece como um recurso da mente para fazer a passagem entre qualidades que se apresentam simultaneamente no ato da percepção. A ficção, portanto, de um sujeito de inerência, no qual possam ser unificadas todas as percepções no momento de sua aparição, forma um ato recorrente da mente, que termina por se tornar indiscernível do seu modo de operação. Sobre isso, Hume ainda observa:

> Mas nós não encontraremos um efeito mais evidente disso do que no presente caso, onde a partir das relações de causação e

> contiguidade temporal entre dois objetos, nós simulamos (*feign*) de igual modo aquela de uma conjunção local (*in place*), a fim de fortalecer a conexão (T 1.4.5.12, tradução nossa).

A ficção de uma conjunção local, nesse caso, é a essência da suposta relação de identidade, pois ela possibilita uma transição fácil entre qualidades distintas e separáveis, permitindo unificá-las e alocá-las em um ato perceptivo. Mediante essa unificação e alocação, a imaginação acaba projetando um sujeito de inerência das percepções, o qual pode vir a ser tomado, por fim, não como equívoca consequência, mas como condição metafísica do próprio ato perceptivo.

A tese de Hume aí contida depende de dois pressupostos que não são obtidos na seção "Da imaterialidade da alma". O primeiro pressuposto encontra-se em sua teoria da percepção, da qual Hume reivindica dois princípios: o da concebibilidade e o da separabilidade. Esses princípios explicam o fato de que uma percepção possa existir sem que seja preciso pressupor ou uma causa, ou um substrato, ou um sujeito de inerência simples e indivisível como base de sua sustentação. Mas isso ainda não resolve o problema da questão de fato que aqui se põe como um enigma, a saber, que essas percepções são reunidas por uma relação que se nos manifesta como um princípio de unificação que deveria recolher em si todos os elos de qualquer cadeia cognitiva. Para examinar esse suposto princípio de unificação, Hume tem de lançar mão de um segundo pressuposto, retirado da Parte 2 do Livro 1 do *Tratado*, na qual tenta discutir o modo pelo qual adquirimos a ideia de espaço. Para explicitar a origem dessa aquisição, é então forçado a definir o que é dotado de extensão ou dela destituído. Se for retirado do quadro desses dois pressupostos – de um lado, balizado pelos prin-

cípios de concebilidade e separabilidade; de outro, demarcado pela separação entre percepções extensas e inextensas –, o problema não se configura, ou seja, fica destituído de uma formulação explícita.[6] O texto acima citado, sobre a simulação de uma conjunção local, é uma instanciação do problema de como a partir das relações de causação e contiguidade entre percepções extensas e não extensas, a mente é conduzida a projetar o lócus de um sujeito de inerência, do qual a imaginação se apropria com o intuito de completar, unificando-a e fortalecendo-a, a relação de identidade.

5 Conclusão

Entendemos que é esse arcabouço epistemológico que conduz Hume de encontro à abstrusa questão da alma como supremo princípio de inerência. A seção "Sobre a imaterialidade da alma" intenta alcançar o último reduto, em cujos limites possa ser projetado um sujeito de inerência que seja capaz de executar a função de unificar todas as nossas percepções, tanto as extensas quanto as destituídas de um lócus espacial. Isso nos reconduz a nossa questão inicial proposta nesse texto, a saber, sobre o porquê de a conjunção local não se configurar como problema a ser investigado na Seção 6 da Parte 1 e na Seção 3 da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado*. Pois se a filosofia moderna sabe que o cheiro e o sabor de um figo podem ser dele separados e atribuídos ao olfato e ao paladar de quem o experimenta, e se sabe igualmente que a cor, a forma e a consistência de um figo podem despertar emoções de todo pertencentes somente àquele que o desfruta, ainda subjacente a essas percepções separáveis do referido objeto encontra-se pressuposto um sujeito de inerência, capaz de recolhê-las e unificá-las em algum último lócus da identidade pessoal. O objetivo de Hume, nessa Seção 5, é atacar

esse último lócus, aproximando o leitor da quase inconcebível ficção de que nossa suposta identidade deve ser composta de percepções localizáveis e de percepções destituídas de qualquer índice de localização. Esse é o modo de Hume desviar o leitor do ansiado núcleo puro e indecomponível do pensamento denominado alma.

A tese central de Hume é que nossa mente opera com percepções extensas e inextensas, sendo contraditório projetá-las, por conjunção local, em qualquer sujeito de inerência, seja ele também extenso ou inextenso. No entanto, como a maior parte das nossas percepções são inextensas e ilocalizáveis, trata-se, para a imaginação, de uma transição fácil entre suas percepções, mediante a qual ela unifica em um suposto sujeito de inerência aquilo que não pode estar em lugar nenhum.

Não existe aí, para Hume, de modo algum, qualquer assinalado ente metafísico, mas existe factualmente sobejo material para a construção de um facilmente convincente objeto metafísico. Se isso assim ocorre, é porque possuímos inumeráveis percepções que são inextensas e, portanto, que não estão em lugar nenhum, e para as quais a imaginação anela atribuir um sujeito de inerência, a fim de que ela própria, a imaginação, possa encontrar um lócus de referência para o amplo domínio de operações que realiza no âmbito do não extenso. É como se Hume quisesse paradoxalmente nos dizer que a operação da imaginação prepara inevitavelmente de tal modo o lócus de um objeto metafísico, que nos custa um extremo esforço de reflexão para que ele não seja metafisicamente preenchido.

Trata-se, portanto, não de um texto inócuo, de mera suspensão do juízo, que, no limite, convida a reflexão a se retirar do terreno demarcado por um sujeito de inerência, em cujo âmbito contendem materialistas e seus opositores.

Se este fosse o caso, tratar-se-ia de esforços desproporcionais para se obter resultados sobremaneira superficiais. Trata-se muito mais de um texto tético, que nos força a não preencher com um conteúdo metafísico um lócus que, em virtude da constituição da natureza humana, está tão atrativamente preparado para recebê-lo.

Referências

ALLISON, Henry E. *Custom and reason in Hume: a kantian reading of the first book of the Treatise*. Oxford: Clarendon, 2008.

BAYLE, Pierre. *Dictionaire historique et critique*. Tome treizième. Paris: Libraire Desoer, 1820.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2000.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. 2nd ed. by L. A. Selby-Bigge. With text rev. by P. H. Nidditch. Oxford: Claredon Press, 1992.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowski. 2 ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora da Unesp, 2009. |T|

HUME, David. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da Unesp, 1999. |EHU|

KEMP SMITH, N. *The philosophy of David Hume. A critical study of its origins and central doctrines*. London: Macmillan, 1941.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. v. 1 (livros I e II). Tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

Notas

1 Denominamos "teste da linguagem" ao procedimento semântico que, apoiado no princípio da cópia, conforme proposto por Hume, procura investigar as condições empiristas para um uso consistente da linguagem. Uma apresentação clara e sucinta desse procedimento pode ser encontrada no final da Seção 2 da *Investigação sobre o entendimento humano*.

2 Vale notar também que o vocabulário exigido para examinar esse problema evoca nitidamente a descrição feita por Locke no *Ensaio* (1999, 23.3-4, por exemplo).

3 Pierre Bayle é autor do *Dictionaire historique et critique* (1820), do qual Hume veio a fazer uso bastante significativo de ao menos dois verbetes: um relativo a Spinoza e outro relativo a Zenão de Eleia; do primeiro fez uso na Seção "sobre a imaterialidade da alma" e do segundo se apropriou no decorrer da Parte 2 do Livro 1 do *Tratado* que versa "sobre as ideias de espaço e tempo". Curiosamente, ambos os verbetes, de autores tão díspares, estão imbricados no exame do presente assunto.

4 A relação entre os conceitos de substância e identidade está bem apropriada por Kemp Smith, que dedica um capítulo inteiro (1941, 497-505) para explorá-la. Vale conferir a sua reflexão sobre esse assunto, até porque o autor, num trajeto invertido, encerra sua análise por onde aqui começamos, a saber, um exame da Seção "Dos modos e substâncias" (T 1.1.6).

5 Essa tese é formulada na Parte 2 do Livro 1 do *Tratado*, "sobre as ideias de tempo e espaço", e depende de um conjunto de pressupostos que não podem ser aqui explicitados, por isso, embora seja muito importante, ela é aqui apenas enunciada. Vale ressaltar, no entanto, que, como há uma analogia entre os argumentos empregados nos dois textos, ela se torna um instrumento bastante fecundo para se ler a seção "sobre a imaterialidade da alma".

6 Sobre a aporia da conjunção local, há uma bem elaborada análise textual desse argumento em Allison (2008, 283-293), no capítulo intitulado "Paralogismos de Hume".

7

A "irresistibilidade" e a "inevitabilidade" das crenças naturais e o caráter normativo da epistemologia de Hume

Claudiney José de Sousa

Segundo Kemp Smith, na doutrina da crença natural de Hume algumas crenças fundamentais são irresistíveis e inevitáveis, uma espécie de regra imposta pela natureza sobre a mente humana. Hume teria defendido que essas crenças "devem ser aceitas" e que "não temos escolha quanto a isso; devemos simplesmente aceitá-las porque se impõem sobre nossa mente. Para Hume, "certas crenças ou julgamentos [...] se mostram naturais, inevitáveis, indispensáveis, e, por esta razão, estão fora do alcance de nossas dúvidas céticas" (Smith, 1966, 87 e 1905, 152). Com esta postura, Kemp Smith parece "não apenas atribuir a Hume uma teoria naturalista da mente e do comportamento, mas também dar uma resposta naturalista ao ceticismo, uma vez que enfatiza noções psicológicas tais como 'irresistibilidade' e 'inevitabilidade'" (Loeb, 2002, 21).

A irresistibilidade, a inevitabilidade ou mesmo a indispensabilidade das crenças naturais surgem, na interpretação de Kemp Smith, como noções não-epistêmicas para a atribuição de valores normativos à epistemologia de Hume. Kemp Smith teria compreendido que o *status* justificacional de crenças fundamentais, na filosofia de Hume (crenças causais, crença na existência de corpos e na identidade pessoal), pode ser estabelecido sem referência a noções tradicionalmente conhecidas como "justificação", "conhecimento", "evidência" etc. Hume passa a apelar para conceitos psicológicos para estabelecer a avaliação e a escolha entre crenças. Contudo, contesta Loeb: "A interpretação de Kemp Smith não é capaz de explicar como algumas crenças irresistíveis podem falhar em ser justificadas" (Loeb, 1995, 111).

Avaliaremos a proposta de Kemp Smith e veremos como Loeb apresenta uma interpretação que preencheria esta lacuna deixada por Kemp Smith; uma concepção que esclarece por que a "irresistibilidade" ou a "inevitabilidade" não são condições suficientes para a justificação. Hume teria considerado, segundo Loeb, que "crenças irresistíveis não são justificadas quando resultam de *desequilíbrio* (ou talvez, quando resultam de mecanismos que tendem a produzir desequilíbrio)" (Loeb, 1995, 112, itálico nosso). Neste sentido, a sugestão de Loeb é de que uma análise mais adequada da teoria da justificação epistêmica em Hume deveria estar fundamentada em novos conceitos: basicamente "equilíbrio" e "estabilidade".

Kemp Smith e a interpretação naturalista de Hume

Norman Kemp Smith (1872-1958) é considerado o primeiro e principal representante da interpretação naturalista da fi-

losofia de Hume. Desde o início do século XX publicou trabalhos contrapondo-se à antiga interpretação, a partir de um estudo cuidadoso do que ele chama "as doutrinas centrais da filosofia de Hume" (Smith, 1966). Seu estudo sugere que Hume teria sido o primeiro autor na história da filosofia a ter, efetivamente, abordado as questões filosóficas do ponto de vista naturalista, mostrando que, embora os traços dessa posição filosófica já estivessem presentes, desde o século XVIII, em seu pensamento, sua polêmica e controvertida filosofia teria favorecido uma interpretação puramente cética – principalmente de sua teoria da crença. A estratégia de Kemp Smith, para a defesa de suas teses sobre Hume, consiste em partir de um exame conjunto de suas obras, diferentemente do que se fizera anteriormente. Disso resultará uma forma original de se conceber a filosofia de Hume; embora tal leitura tenha sido ignorada durante quase toda a primeira metade do século XX, devido a uma forte resistência a alternativas contrárias à interpretação tradicional. Mesmo quando isso parecia possível no início do século XX, com a publicação do artigo "The Naturalism of Hume" (I e II) – em 1905 – (cujo pensamento é apresentado de forma mais completa em *The Philosophy of David Hume* de 1941) em que defende a nova concepção, seu pensamento continua obscurecido pelas interpretações da filosofia analítica nascente.

Norman Kemp Smith mostrou a necessidade de se promover uma mudança radical nas considerações sobre a filosofia de Hume, em especial sobre sua epistemologia. Sem desconsiderar absolutamente o lado cético de seu pensamento, Kemp Smith esclarece os motivos da insatisfação da antiga interpretação e lança um olhar crítico e inovador sobre a filosofia de Hume. Não procura apenas mostrar por que a filosofia de Hume parecia contraditória, enigmática e

paradoxal, mas também explicar a insatisfação de seus leitores tradicionais, que demonstravam ver suas expectativas frustradas com a leitura das obras daquele autor. Vários elementos comporão sua maneira de restituir ao pensamento de Hume a inteligibilidade até então requerida: i) a falta de clareza dos textos do próprio Hume; ii) interpretações que privilegiam uma ou outra de suas obras, sem considerá-las em conjunto; iii) o engano sobre as principais influências de seu pensamento; iv) o fato de que Hume não era apenas um continuador da tradição empirista inglesa, mas um filósofo original e revolucionário; v) o fato de Hume ter destruído o velho edifício do conhecimento, para construí-lo sobre novas bases; vi) o fato de muitos leitores desconsiderarem que não é impossível uma continuidade entre aspectos céticos e positivos em sua epistemologia; vii) que esse empreendimento também exige a elaboração de novos conceitos e/ou a completa redefinição de outros; viii) que a ciência empírica, para Hume, é apenas um modelo para a investigação filosófica – que continua sendo seu primeiro e principal objetivo. A consideração de todos esses elementos, em conjunto, permitirá a Kemp Smith visualizar um "novo Hume".

A relação entre moral e epistemologia: a razão como "escrava das paixões"

Em seu estudo crítico, Kemp Smith percebeu que uma análise da epistemologia de Hume não deveria restringir-se à leitura da *Investigação* e do primeiro livro do *Tratado*. Robert Paul Wolff, em seu artigo "Hume's Theory of Mental Activity", de 1960, afirma que depois dos trabalhos de Kemp Smith se tem reconhecido que o *Tratado* de Hume é muito mais do que uma "enciclopédia do ceticismo". Contudo, afirma o autor,

> Há pouca clareza sobre quais eram, exatamente, suas respostas. Sem dúvida, a obscuridade da teoria positiva de Hume é devida, em parte, a seu estilo sutil e descontraído, livre de terminologias pesadas que, em outros trabalhos, preparam o leitor para um contato mínimo com uma teoria (Wolff, 1960, 99).

O trabalho crítico de Kemp Smith, sobre a filosofia de Hume, em especial sobre sua epistemologia, tem o mérito de esclarecer esses pontos obscuros, aos quais Wolff faz menção. Dadas as dificuldades inerentes à sua filosofia, somente uma leitura crítica tornaria possível encontrar aí um sistema coerente de pensamento

Kemp Smith pensa que a compreensão da epistemologia de Hume exigiria um confronto entre as obras sobre o conhecimento, a moral, a religião e, até mesmo, suas cartas e autobiografias. Em uma nota do artigo de 1905, ao comentar o fato de que para alguns intérpretes (por exemplo, Reid e Green), a filosofia de Hume deveria ser julgada somente pelo *Tratado*, Kemp Smith assume uma postura diferente e afirma que fará "uso da *Investigação* e também dos *Diálogos sobre a religião natural* quando eles derem sustentação às conclusões do *Tratado*. A filosofia de Hume, como exposta nesses três trabalhos, parece-me formar, como um todo, um sistema consistente" (Smith, 1905, 150). Quando insiste na influência que Hume teria recebido da filosofia moral de Hutcheson (para minimizar a noção de que ele fora influenciado apenas por Locke e Berkeley), afirma que a maioria das evidências, para esses argumentos, estaria em suas cartas, em que relata seu projeto filosófico de uma ciência da natureza humana. Há dois pontos essenciais a serem considerados, nessas cartas, e que dizem respeito às origens de uma nova e original forma de pensamento: i) suas afirmações de que se abria para ele um "novo cenário de

pensamento"; de que "desenvolveria o conhecimento sobre um fundamento quase inteiramente novo". Para Kemp Smith, ele não poderia estar falando dessa maneira, caso isso significasse apenas levar a uma conclusão cética o empirismo de Locke e Berkeley; ii) quando fala de moral, nessa obra, concebe-a no sentido estrito do termo. Então, nada nos impediria de sustentar que "era em conexão com o tratamento dos problemas da moral que sua nova filosofia primeiramente começa a ser formulada em sua mente" (Smith, 1966, 17).

Essa leitura alternativa mostra que Hume não tinha apenas a tarefa de levar às últimas consequências a filosofia empirista de Locke e Berkeley (como enfatizavam, constantemente, Reid e Green), mas que tinha, também, outros compromissos, tão ou mais significativos que aquele. Seu pensamento seria influenciado, também, pela tradição que remonta, principalmente, à filosofia moral. Por isso, uma das questões que norteiam seu trabalho, em *The Philosophy of David Hume*, é mostrar que seria mais razoável explicar seu pensamento com base na influência de filósofos como Francis Hutcheson, Michel de Montaigne, Pierre Bayle, etc. que foram, antes de tudo, teóricos da moral. Essa leitura se ajustaria melhor à concepção naturalista pioneira de Hume.

Os aspectos centrais da nova interpretação de Hume, representada por Kemp Smith, poderiam ser resumidos da seguinte maneira: i) o pensamento de Hume constitui um sistema e este é coerente; ii) Hume não foi influenciado apenas pela tradição de pensamento representada por Locke e Berkeley – seu pensamento é muito mais do que a conclusão cética desta tradição; iii) sua teoria do conhecimento foi concebida posteriormente à sua teoria moral e inspirada por alguns de seus elementos centrais; portanto, ele possui uma nova e revolucionária teoria do conhecimento e da crença

(Smith, 1905 e 1966). Quanto a este último ponto Smith afirma que seu principal objetivo será mostrar "como Hume encontra, nos fatos da vida moral, confirmações convincentes de sua visão naturalista da razão e, assim, torna possível o desenvolvimento de uma teoria em completa harmonia com sua filosofia geral" (Smith, 1905, 335).

Vários indícios de que a teoria do conhecimento de Hume tem essa base moral são apresentados no prefácio de *The Philosophy of David Hume*, no qual Kemp Smith afirma que uma série de questões sobre a filosofia de Hume, como um todo, o incomodavam; resumidamente: i) por que, no primeiro livro do *Tratado*, a existência de uma impressão do 'eu' é negada, ao contrário do que teria ocorrido no segundo livro? ii) por que, ao tratar da associação de ideias, considera a causalidade uma lei independente e por que os exemplos que dá dessa operação são tomados de relações sociais? iii) por que, desde o início do *Tratado*, já parecia tão clara para o autor, não somente uma teoria do conhecimento, mas também uma teoria das paixões e da moral? (Smith, 1966, v).

> Aquela que, como agora acredito, é a resposta para essas questões, que primeiramente me haviam ocorrido – é que foi através da porta de entrada da moral que Hume entrou em sua filosofia, e que, [...] os livros II e III do *Tratado* são datados como redigidos antes do trabalho das doutrinas tratadas no livro I. O que me levou a essas conclusões foi o reconhecimento, forçado por meu rigoroso estudo das partes sobre ética do *Tratado*, que a influência de Francis Hutcheson sobre Hume é de um alcance muito mais amplo do que até então se tem admitido (Smith, 1966, vi).

O pensamento de Hutcheson o teria despertado de suas controvérsias e o inserido no que ele chama de "novo

cenário de pensamento". Em suas cartas, conforme mostra Kemp Smith, Hume também confirma isso ao dizer que sua filosofia teria se originado das preocupações com questões morais. Outra pista está na introdução do Tratado, quando cita aqueles que teriam sido seus predecessores em sua nova tarefa na filosofia: Locke, Mandeville, Shaftesbury, Hutcheson e Butler. Com exceção de Locke, todos os outros são filósofos morais.

"Irresistibilidade" e "inevitabilidade" das crenças naturais

Segundo Hume, algumas crenças (na causalidade, na existência dos corpos, identidade pessoal) são *naturais*, devido a instintos ou propensões últimas que constituem nossa natureza humana e que, por isso, não podem ser justificadas pela razão demonstrativa. Kemp Smith pensa que "a doutrina da crença natural é uma das mais essenciais e, talvez, a mais característica doutrina da filosofia de Hume" (Smith, 1966, 86). A chave de leitura para sua filosofia passa a ser a ideia de que a "crença natural ocupa o lugar do *insight* racional" (Smith, 1966, 102). Já no artigo de 1905 Kemp Smith afirma "que o estabelecimento de uma concepção puramente naturalista da natureza humana, pela completa subordinação da razão ao sentimento e ao instinto é o fator determinante na filosofia de Hume" (Smith, 1905, 150) – uma espécie de "epistemologia naturalizada", para utilizar a terminologia mais recente. Por isso, um dos principais objetivos de Kemp Smith é mostrar que, na filosofia de Hume, "a razão é e deve ser apenas a escrava das paixões" (Smith, 1966, v).

Na doutrina da crença natural de Hume algumas crenças fundamentais são irresistíveis e inevitáveis, uma espécie de regra imposta pela natureza sobre a mente huma-

na. Hume teria defendido que essas crenças "devem ser aceitas" e que "não temos escolha quanto a isso; devemos simplesmente aceitá-las porque se impõem sobre nossa mente. Para Hume, "certas crenças ou julgamentos [...] se mostram naturais, inevitáveis, indispensáveis, e, por esta razão, estão fora do alcance de nossas dúvidas céticas" (Smith, 1966, 87 e 1905, 152). Várias passagens do *Tratado* e da I*nvestigação* legitimariam este pensamento. Vejamos algumas destas passagens:

> A razão é e somente pode ser escrava das paixões e nunca pode almejar a qualquer outro papel senão o de servi-las e de obedecê-las. (T 2.3.3.4).

> *Crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva que da parte cognitiva de nossa natureza*. (T 1.4.1.8).

> Felizmente, a natureza quebra a força de todos os argumentos céticos a tempo, impedindo-os de exercer qualquer influência considerável sobre o entendimento. (T 1.4.1.12).

Essa teoria naturalista da mente e do comportamento, segundo a interpretação de Kemp Smith, é também uma resposta naturalista ao ceticismo. A esse respeito, ele fará uso das noções psicológicas de "irresistibilidade" e "inevitabilidade"[1] (Loeb, 2002, 21; aspas do autor). Essas são noções não-epistêmicas para a atribuição de valores normativos à epistemologia. Isso significa que o *status* justificacional de crenças fundamentais pode ser estabelecido sem referência a noções tradicionais como "justificação", "conhecimento", "evidência", etc. Em uma das principais passagens em que teria sugerido essa posição epistemológica frente à questão das crenças Hume afirma:

> O cético continua a raciocinar e a crer, muito embora afirme ser incapaz de defender a razão pela razão. E, pela mesma regra, deve dar seu assentimento ao princípio concernente à existência dos corpos, embora não possa ter a pretensão de sustentar sua veracidade por meio de argumentos filosóficos. A natureza não deixou isso à sua escolha; sem dúvida, avaliou que se tratava de uma questão demasiadamente importante para ser confinada a nossos raciocínios e especulações incertos (T 1.4.2.1).

Segundo Kemp Smith, Hume defende que a crença natural se impõe sobre a mente de um modo que não admite ser questionada pelo cético (Smith, 1966, 455). A crença natural, em suas duas formas básicas (crença na existência contínua e independente de corpos e crença na dependência causal) deve, por isso mesmo, ser considerada irresistível. Segundo ele, todas as outras crenças gerais deveriam ser avaliadas por aquilo que, na epistemologia de Hume, poderíamos chamar "padrões fornecidos por experiências específicas" (Smith, 1966, 455). Esses padrões variam de indivíduos para indivíduos, e mesmo em situações individuais diferentes. Kemp Smith acredita que a falha da interpretação tradicional consiste em não reconhecer que "em todos os assuntos, a crença repousa apenas em causas, não na razão; e que, quando ela opera como crença *natural* – em suas duas formas básicas [...], ela condiciona todas as nossas outras visões, e não pode, portanto, repousar em qualquer evidência" (Smith, 1966, 486). Desse modo, as dúvidas céticas serviriam, principalmente, para revelar a irresistível influência das crenças naturais em nossa própria mente. Tese parecida é defendida por Fogelin no artigo "A tendência do ceticismo de Hume", quando trata de nossas crenças cotidianas fundamentais, contudo, dando ênfase ao aspecto cético dessa filosofia. Neste artigo, Fogelin propõe

um confronto entre ceticismo e naturalismo na filosofia de Hume (principalmente a partir da noção de razão) e ressalta, assim como fizera Kemp Smith, que

> Dúvidas céticas, não importa quão intensas, não rivalizam com as crenças que voltam a nós quando retornamos para a vida diária, mas nem todas as crenças anteriores à nossa catarse pirrônica têm uma tendência similar a ser restabelecida. Aquelas, por exemplo, que são os produtos da mera educação, doutrinamento, moda e assim por diante, não se imporão inexoravelmente a nós. Por essa razão, exercícios pirrônicos terão uma tendência a refrear o *entusiasmo* que Hume tanto desprezava (Fogelin, 2007, 108).

Isso mostra, afirma Fogelin, que "o ceticismo e o naturalismo de Hume se encontram numa teoria causal do próprio ceticismo" (Fogelin, 2007, 117). Já Kemp Smith, no artigo de 1905, ao comentar o fato de que não temos nenhum conhecimento racional ou empírico da ação causal, afirma: "aqui novamente é um cego e poderoso instinto que, apesar de todas as evidências, inclina *irresistivelmente* a mente para esta crença" (Smith, 1905, 161; itálico nosso). Mais adiante, no texto, volta a enfatizar que "felizmente, é devido a um *irresistível* instinto que somos levados a espalhar (ou, talvez, "expandir" ou "espraiar") a mente (*spread ourselves*) a objetos externos e a atribuir a eles uma impressão interna que ocasionam em nós" (Smith, 1905, 162).

Equilíbrio e estabilidade epistêmica: a crítica de Loeb a Kemp Smith

Assim como Kemp Smith, Louis E. Loeb defende a existência de uma teoria da justificação epistêmica em Hume, mas

procura fazê-lo a partir das abordagens da psicologia da imaginação apresentadas no *Tratado* (sobretudo entre as seções 9 e 13 da terceira parte do primeiro livro). Assim como Kemp Smith, ele pretende extrair uma teoria da justificação epistêmica da psicologia humeana e elaborar uma teoria naturalista da justificação, mostrando que Hume teria sido razoavelmente bem-sucedido no estabelecimento de distinções entre crenças (justificadas e não justificadas). Uma análise de nossos mecanismos de formação de crenças revelaria o que Loeb chama de "tendência [...] a produzir *estabilidade psicológica* nas crenças (Loeb, 2002, viii; itálicos nossos). O trabalho de Loeb envolve não apenas a análise e interpretação dos textos de Hume, mas também uma espécie de desenvolvimento e correção da *interpretação de Kemp Smith*[2] (Loeb, 1995, 111-112 e 2002, 20-27). No entanto, para Loeb "a interpretação de Kemp Smith não é capaz de explicar como algumas crenças irresistíveis podem deixar de ser justificadas. As noções de "irresistibilidade" e "inevitabilidade" não são condições suficientes nem necessárias para a justificação. O próprio Hume teria considerado que "crenças irresistíveis não são justificadas quando resultam de *desequilíbrio* (ou talvez, quando resultam de mecanismos que tendem a produzir desequilíbrio)" (Loeb, 1995, 112, itálico nosso). A sugestão de Loeb é de que uma análise mais adequada da teoria da justificação epistêmica de Hume deveria estar fundamentada em novos conceitos: basicamente 'equilíbrio' e 'estabilidade'.

> Eu concordo com Kemp Smith que estas propriedades são, em grande medida, psicológicas. Para Kemp Smith, entretanto, a propriedade básica é a *irresistibilidade*; em minha interpretação é a *estabilidade*. Esta diferença é importante (Loeb, 2002, 22).

Kemp Smith não explica por que devemos aceitar crenças irresistíveis e inevitáveis nem explica a força normativa dos julgamentos epistêmicos. Já a interpretação de Loeb afirma que "Hume não apenas delimita classes de crenças que devemos aceitar em termos naturalistas, mas também provê uma explicação positiva de nossas obrigações (*obligations*) epistêmicas para aceitá-las – com referência ao desejo de aliviar o *desconforto*" (Loeb, 2002, 22; itálicos nossos). Por exemplo, crenças baseadas em superstição são naturais, mas não são *legítimas*. Em T 1.4.4.1 Hume atesta isso ao afirmar que

> A pessoa que conclui que há alguém por perto, quando houve no escuro uma voz articulada, raciocina de maneira *correta e natural*; embora tal conclusão derive apenas do costume, que fixa e dá mais vida à ideia de uma criatura humana, em virtude de sua conjunção usual com a impressão presente. Mas a pessoa que, sem saber por que, é atormentada pelo temor de espectros na escuridão, desta também podemos dizer, talvez, que está raciocinando, e *raciocinando de uma maneira natural*; mas, neste caso, deve ser no mesmo sentido em que dizemos que uma doença é natural – porque deriva de causas naturais, apesar de ser contrária à saúde, que é a situação mais agradável e mais natural do homem (T 1.4.4.1).

Segundo Loeb, Hume teria defendido a ideia de que diante de estados de desconforto, buscamos estados doxásticos que são estáveis. A atribuição de valor a estes estados doxásticos teria um fundamento naturalista. "Para Hume, a obrigação epistêmica é naturalizada uma vez que deriva da força motivacional de sentir desconforto em condições doxásticas instáveis" (Loeb, 2002, 22). Loeb explica sua interpretação da seguinte maneira:

> Estabilidade é uma propriedade disposicional, a tendência de um estado doxástico para permanecer estável, sem mudança. Dois tipos amplos de instabilidade são de interesse para Hume. Primeiro, há a instabilidade de um estado doxástico devido exclusivamente a características dos mecanismos que produzem ou sustentam o estado [...] (alguns mudam abruptamente; em outros não há fixidez; alguns são fixos, mas tem tendência a mudar gradualmente), segundo, há a instabilidade de um estado doxástico próprio do desequilíbrio no conjunto dos estados doxásticos do qual ela é um membro (Loeb, 1995, 101-102).

Segundo Loeb, na filosofia de Hume "tanto a obrigação epistêmica quanto a obrigação moral derivam da motivação na forma de tipos particulares de sentir *desconforto e satisfação*" (Loeb, 2002, 23; itálicos nossos). Os mecanismos de formação de crenças não-justificados produzem crenças conflitantes que, por sua vez, geram desconforto. Daí a noção de que há uma *motivação positiva* para aceitar *mecanismos estáveis* que produzem *conforto* e *alívio* das tensões psicológicas. Kemp Smith não teria explicado essas origens nem as avaliações epistêmicas em casos particulares, por isso a irresistibilidade não seria condição nem necessária nem suficiente para a justificação das crenças. Não é condição necessária porque Hume mostra que há crenças que são estáveis, mas não são irresistíveis.[3] A irresistibilidade também não é condição suficiente porque Hume mostra que há crenças que são irresistíveis, mas não são justificadas.[4]

Loeb lembra ainda que há mecanismos de formação de crença que podem gerar estados de crenças mais ou menos fixos e estáveis (percepção, memória, ficção, imaginação etc.). Estes mecanismos podem tanto produzir quanto sustentar estes estados. Por outro lado, os próprios estados doxásticos podem gerar equilíbrio ou desequilíbrio.

Por isso Loeb afirma que "um estado doxástico que sofre de falta de fixidez não merece ser chamado de uma *crença*. Ele (Hume) pensa, de certa forma, que um estado doxástico (seja ou não qualificado como uma crença) que sofre de desequilíbrio, não merece ser chamado *justificado*" (Loeb, 1995, 102). Contudo, há uma tensão em sua tentativa de estabelecer estas noções. Haveria avaliações ambivalentes e mesmo contraditórias no nível das distinções normativas pré-teóricas. Daí também a dificuldade de se estabelecer uma teoria da justificação inteiramente articulada conforme poderíamos encontrar em outros autores. Se Hume abandona as distinções, como pode sustentar uma teoria da justificação? A resposta de Loeb é que Hume desenvolve uma noção de justificação baseada na estabilidade, embora não consiga descrevê-la dentro de uma teoria totalmente articulada (Loeb, 1995, 103). Contudo, isso não compromete nem inviabiliza sua teoria naturalista da justificação das crenças. É apenas uma teoria menos exigente, elaborada de acordo com as reais limitações do sujeito cognoscente.

Conclusão

As discussões anteriores mostram que Hume tem um compromisso com distinções epistêmicas em suas obras. Um caso exemplar seria o apelo de Hume a "regras gerais": "crenças de segunda ordem que servem para desestabilizar ou para estabilizar sistemas de crenças de primeira ordem" (Loeb, 1995, 103). Em uma das passagens mais significativas sobre esse ponto Hume afirma:

> De acordo com meu sistema, todo raciocínio é apenas efeito do costume; e o único efeito do costume é avivar a imaginação, produzindo em nós uma concepção forte de um determinado

> objeto. Pode-se, portanto, concluir que nosso juízo e nossa imaginação nunca podem ser contrários, e que a ação do costume sobre essa última faculdade é incapaz de fazê-la opor-se à primeira. A única forma de se eliminar essa dificuldade é admitir a influência de regras gerais (T 1.3.13.11).

A noção de 'regras gerais' em Hume ilustraria seu compromisso com a normatividade epistêmica. Outro elemento que ilustra esse compromisso é sua preocupação em fazer distinções entre mecanismos de formação de crença com base em graus de evidência (por exemplo, sua a distinção entre provas e probabilidades).

Essas e outras distinções feitas por Hume em vários momentos do *Tratado* refletiriam seus compromissos epistemológicos pré-teóricos e sua tentativa de mostrar como sua teoria poderia explicar esses compromissos, apesar de não podermos atingir um *total equilíbrio* em nossas crenças (o que talvez fosse o ideal da concepção apriorista, mas não parece ser o de Hume). Segundo a filosofia humeana nossas crenças estão irremediavelmente sujeitas a contradições que geram *desequilíbrio*. Diferentemente da concepção apriorista, sua noção de justificação agora estará atrelada a um outro propósito: a busca por *equilíbri*o diante do conflito das faculdades ou diante das inevitáveis contradições geradas pelos mecanismos de formação de crenças. Hume parece diminuir suas exigências quanto à justificação e a normatividade para colocá-las no nível dos sujeitos epistêmicos reais, com suas limitações cognitivas reais. A busca por equilíbrio e estabilidade das crenças e a escolha daquelas que são mais aptas para a condução da vida e ação é um princípio da natureza humana. Diante do *desconforto* gerado pelo conflito de crenças, os sujeitos humanos tendem naturalmente à busca por *alívio, conforto e tranqüilidade* em seus julgamentos (estabilidade psicológica).

Referências

FOGELIN, R. J. A tendência do ceticismo de Hume. Tradução de Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*, I (1): 99-118, 2007.
HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton and M. J. Norton (eds.), Oxford: 2005. |T|
HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da Unesp, 2009.
LENZ, J. W. Hume's Defense of Causal Inference. *Journal of the History of Ideas*. 19 (4), 559-67. 1966.
LOEB, L. E. Hume on stability, Justification, and Unphilosophical Pobability. *Journal of the History of Philosophy* . 33 (1): 1995, 101-32.
LOEB, L. E. *Stability and Justification in Hume's Treatise*. Oxford. Oxford University Press, 2002.
MONTEIRO, J. P. "Hume on Singular Experiences" (transladed by Michael Wrigley), *Manuscrito*, 20 (2):1997, 123-144.
SMITH, N. K. The Naturalism of Hume. *Mind* (14): 149-73 and 335-47, 1905.
SMITH, N. K. *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. New York: St. Martin's Press, 1966 (1941).
SMITH, P. J. *O Ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.
STRAWSON, P. F. *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*, Columbia University Press: New York, 1985.
STROUD, B. *Hume*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.
STROUD, B. Hume's Scepticism: Natural Instincts and Philosophical Reflection. *Philosophical Topics* 19 (10): 271-91, 1991.
WOLFF, R. P. Hume's Theory of Mental Activity. In.: *The Philosophical Review* 69, 1960.

Notas

1. Kemp Smith parece não ter utilizado exatamente as expressões "irresistibilidade" e "inevitabilidade", para fazer referência à esta imposição da natureza sobre a mente humana. Sabemos que ele usa expressões como 'inevitável', indispensável' (Smith, 1966, 87, 455 e 1905, 152) e, às vezes, "irresistível instinto" (1905, 162). A ênfase àqueles conceitos é dada, principalmente, por Loeb, para caracterizar o que ele chama de propriedades não epistêmicas para avaliação e escolha de crenças, em Kemp Smith. Loeb levanta sérias dúvidas sobre o alcance destas propriedades como condição suficiente e necessária para avaliação de crenças. Propõe a substituição da irresistibilidade e da inevitabilidade pelas novas propriedades não-epistêmicas da estabilidade, do equilíbrio e da fixidez (Loeb, 2002, 20-27 e 1995, 101-32).

2 A primeira referência a esta expressão, no texto de Loeb, aparece em itálico porque o autor faz questão de destacar que ela abrange a interpretação de outros autores, que também defendem uma postura parecida; são os casos de John Lenz (1966), P. F. Strawson (1985) e Barry Stroud (1977 e 1991) que adotam versões daquela teoria.

3 Por exemplo, quando admite que o costume pode produzir expectativas sobre questões de fato não observadas com base em uma única observação (T 1.3.8.14). Hume explica que isso é possível por conta das crenças de segunda ordem; crenças de ordem superior que sustentam crenças baseadas em casos singulares, por isso coloca a condição: "contanto que este seja feito criteriosamente e após uma cuidadosa exclusão de todas as circunstâncias estranhas e supérfluas" (T 1.3.8.14). Veja detalhes do problema da inferência com base em experiência singulares em Monteiro (1997).

4 Por exemplo, quando afirma que há julgamentos que sofrem variações nos graus de confiança ou variações no sentimento devido à simpatia etc. (T 1.3.13.8-9, T 1.4.3.11).

8

Filosofia e vida comum na epistemologia de Hume

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro

A conclusão do Livro 1 do *Tratado da natureza humana* de Hume é um texto bastante conhecido por conta das metáforas carregadas que contém. Chamam a atenção dos leitores mais casuais aquelas passagens em que o autor se compara a alguém que pretenderia dar a volta ao mundo em um barquinho furado, ou a um monstro estranho e rude que foi expulso de qualquer convívio humano. Chama a atenção, também, o fato de a mera razão, no fim das contas, ser apresentada como incapaz de dissipar a "melancolia e o delírio" filosóficos aos quais o autor é lançado devido ao seu ceticismo, de modo que disposições mais agradáveis só retornam depois de um jantar e um jogo de gamão com os amigos.

Essas metáforas, como se sabe, enganam com frequência leitores da obra de Hume menos atentos. A tentação óbvia de vê-las como trechos meramente retóricos pode induzir o leitor a considerar que o texto simplesmente transmite ao leitor a recomendação de que não leve a filosofia tão a sério, ou que procure relaxar depois de esforços

intelectuais prolongados. Ora, isso seria dar menos peso do que o recomendável a um tema que, para o filósofo, teve importância considerável. Refiro-me, aqui, à relação entre filosofia e vida comum.

Um bom ponto de partida para esclarecermos os motivos pelos quais seria injusto reduzir Hume a um grande entusiasta do gamão, talvez envolva dar a devida atenção ao momento posterior da história vivida pelo narrador do texto: depois de pretender abandonar a filosofia por considerá-la demasiadamente angustiante, o autor considera que é preciso dedicar-se a ela porque, de outro modo, perderia "no âmbito do prazer". Além disso, como bom cético, ele deverá duvidar, também, de suas dúvidas céticas. Temos, aí, a abertura para considerar a relação entre filosofia e vida comum em dois âmbitos distintos. Um deles diz respeito à filosofia como atividade e, portanto, como algo que é motivado por paixões e que tem seu valor determinado diretamente por sua relação com a prática ou, ao menos, com a vida daqueles que se dedicam a ela.[1] O outro, de que nos ocuparemos aqui, diz respeito às implicações epistemológicas de se considerar a relação entre filosofia e vida comum em termos humeanos, o que permitirá estabelecer os fundamentos da tal filosofia "despreocupada" apregoada por Hume na conclusão do Livro 1 do *Tratado* e observar como essa postura se mantém em momentos posteriores da obra do autor.

Podemos, de saída, ressaltar que não é rara, ao longo do Livro 1 do *Tratado*, a observação, por parte de Hume, de que ele pretende, ao menos em boa parte do tempo, não apenas discutir com sistemas desenvolvidos por filósofos, mas explicar o modo como funcionam as opiniões do homem comum. Isso fica evidente mesmo em alguns momentos em que o texto se direciona para as crenças mais

básicas, tais como aquela referente à existência de objetos externos. Trataremos, então, de fazer algumas considerações sobre o modo como Hume lida com esse tema, esperando que isso permita embasar de maneira mais sólida os pontos que nos propusemos a defender.

* * *

É praticamente desnecessário explicar a importância dos debates acerca da existência e das características do mundo exterior para quem quer que esteja minimamente familiarizado com a situação geral da metafísica e da teoria do conhecimento na modernidade. Desde as *Meditações* de Descartes, tornou-se praticamente uma obrigação, para quem quer que pretenda dissertar sobre a viabilidade do conhecimento, mostrar que esse "conhecimento" diga respeito ao mundo tal como ele realmente é. Locke sintetiza a questão muito bem quando lembra, no Capítulo 4 do Livro 4 de seu *Ensaio sobre o entendimento humano*, que se poderia objetar o seguinte às teorias que ele vinha apresentando:

> Não importa quais são as fantasias dos homens, é apenas o conhecimento das coisas que deve ser prezado. Apenas isso é que dá valor a nossos raciocínios, e preferência ao conhecimento de um homem, e não o de outro, o de que o conhecimento do primeiro é das coisas como realmente são, e não de sonhos e fantasias (Locke, 2004, p. 499, tradução minha).

Por isso, como se sabe, é que ele dedicaria aquela seção a mostrar a "realidade" de nosso conhecimento.

Para uma série de autores modernos, isso exigiu que se mostrasse, antes de qualquer outra coisa, que havia um mundo fora de nós para ser conhecido. Essa foi, certamente, uma preocupação dos dois autores que acabamos de mencionar e, como se sabe, eles estão longe de terem sido os

únicos que se dedicaram à questão da existência do mundo exterior. Hume, entretanto, constitui um caso bastante peculiar. Isso porque, até não muito tempo atrás, era praticamente unânime a consideração de que ele defenderia uma espécie de ceticismo (ou, para alguns comentadores, de dogmatismo negativo) com relação à causalidade e, possivelmente, também com relação ao mundo exterior. É verdade que, na década de 1940, os escritos de Norman Kemp Smith apresentaram à comunidade filosófica uma interpretação naturalista, em sentido bastante contundente, da filosofia de Hume, mas ainda se tratava de uma discordância acerca dos princípios que motivariam as inferências causais, não da validade propriamente dita de nossas crenças no mundo exterior e nos poderes das causas.

Apenas muito mais recentemente alguns intérpretes da epistemologia humeana, a exemplo de Galen Strawson, João Paulo Monteiro e John P. Wright, passaram a defender que Hume teria estabelecido algo como uma teoria realista no que diz respeito ao mundo exterior e à causalidade. Em um artigo que ataca essas interpretações, Kenneth Winkler acomodou-as em um guarda-chuva que ele denominou o *new Hume*. Desse modo, a controvérsia entre intérpretes realistas, de um lado, e "fenomenalistas", de outro, veio a ser conhecida como *new Hume debate*.

Nem todos os comentadores da obra de Hume, é verdade, sentiram-se tentados a tomar parte nesse debate. Para tomarmos apenas um exemplo, Annette Baier, em seu *Death and Character: Further Reflections on Hume*, evitou fazê-lo por considerar que uma discussão como essa deveria forçosamente ignorar uma série de problemas importantes concernentes à relação entre o Livro 1 do *Tratado* e *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Ainda assim, seria impossível negar que o *new Hume debate* é uma das querelas

mais relevantes dos últimos tempos no que diz respeito à epistemologia humeana, e parece que os partidários do *new Hume* vêm ganhando um espaço nada desprezível em revistas acadêmicas de toda parte. Não é o caso, aqui, de explicitar de maneira detalhada e completa minha posição. Limitar-me-ei a expor, de maneira demasiadamente breve, algumas considerações sobre o que considero falhas grosseiras nas leituras de Galen Strawson e John P. Wright, normalmente tidos como grandes defensores dessa forma de encarar a epistemologia humeana, o que nos levará a considerações posteriores sobre a concepção de filosofia implícita na concepção humeana desse tema e, também, acerca do que o autor teria a dizer sobre a relação entre filosofia e vida comum.

Tanto Wright quanto Strawson enfatizam a diferença que consideram haver, no âmbito da filosofia humeana, entre aquilo que se pode efetivamente conceber (aquilo de que se pode ter uma ideia) e instâncias mais tênues, cuja existência seria necessário aceitar, ainda que não envolvessem qualquer concepção. Strawson, em particular, desenvolve de maneira mais exaustiva esse ponto ao defender que o fato de objetos externos serem "ininteligíveis" para Hume não os torna, aos olhos do filósofo, inexistentes ou menos críveis. Para Strawson, a posição de Hume quanto aos objetos externos seria, por exemplo,

> como a posição de Locke no que diz respeito à 'essência real' do ouro. Locke considera que a essência real do ouro é completamente desconhecida para nós. Isso o leva a dizer que, do modo como a palavra 'ouro' tem uma 'referência tácita à essência real' do ouro, como acontece no uso comum, ela '*não tem qualquer significado*', sendo empregada para algo de que não temos ideia alguma. (Strawson, 2008, 421).

Em outras palavras, do mesmo modo que, para Locke, o ouro tem uma essência real existente, mesmo que não tenhamos acesso a ela, Hume consideraria que objetos externos certamente existem, ainda que não possamos ter deles qualquer concepção. Para reforçar esse ponto, Strawson lembra que Berkeley faz uso de um procedimento semelhante ao empregar, em seu *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, o termo "noção" para se referir a coisas cuja existência não pode ser negada, mas que não podem ser compreendidas. A estratégia, que parece também ser aceita por Wright, é bastante clara: trata-se de mostrar que Hume não teria problemas em falar de algo que se pode afirmar seguramente que existe, apesar de não ser concebido, simplesmente porque isso seria algo comum em várias teorias epistemológicas da época, algo com que ele estaria familiarizado e não teria por que recusar.

Ora, dois problemas bastante sérios podem ser levantados contra essa tese. O primeiro é que em *Uma investigação sobre o entendimento humano*, livro que os defensores do *new Hume* geralmente preferem ao *Tratado*, propõe, poucas páginas depois de afirmar a necessidade de se combater uma metafísica falsa e adulterada, o seguinte modo de lidar com textos filosóficos:

> Quando tivermos, então, qualquer suspeita de que um termo filosófico é empregado sem qualquer significado ou ideia (o que é bastante frequente), precisamos apenas inquirir: *de que impressão essa suposta ideia deriva?* E se for impossível assinalar qual, isso servirá para confirmar nossa suspeita. (EHU 2.9)

Isso basta para complicar a afirmação que Wright realiza, no contexto de uma crítica a Kenneth Winkler, de que Hume pretende estabelecer sua teoria das ideias apenas para

mostrar que nossas crenças fundamentais não são explicadas por elas. Ora, como se sabe, boa parte da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado* tem por propósito justamente mostrar como a imaginação, a partir unicamente de uma confusão de impressões e ideias, pode dar origem à *ficção* que nos leva a atribuir realidade ao mundo exterior. Além disso, o próprio Hume parece ter deixado suficientemente claro o propósito de sua teoria das ideias. E parece que, diferentemente do que afirma Wright, ele estaria mais próximo de evitar que conceitos inexplicáveis, passíveis apenas de serem "supostos", fossem levados a sério em debates filosóficos.

O segundo problema a que fizemos referência acima diz respeito à passagem que Strawson retoma para afirmar que, em Hume, o conceito de "ideia relativa" faria as vezes das "essências ininteligíveis" de Locke ou das "noções" de Berkeley. Refiro-me, é claro, ao final da Seção 6 da Parte 2 do Livro 1 do *Tratado*. Nessa seção, depois de afirmar que não podemos "formar uma ideia especificamente diferente" de ideias e impressões, Hume afirma que

> O máximo que podemos fazer no que diz respeito a uma concepção de objetos externos, quando se supõe que sejam algo especificamente diferente de nossas percepções, é formar uma ideia relativa deles, sem pretender compreender os objetos relacionados. (T 1.2.6.9)

Strawson, como se sabe, trata de enfatizar ao máximo as expressões "especificamente diferente" e "ideia relativa". Sua tese é a de que Hume pretenderia, a exemplo do que já se via em Locke e em Berkeley, recorrer a uma instância que se poderia reconhecer que "está lá", ainda que não seja concebível de maneira nenhuma. Em outras palavras, o Hume de Strawson defende que temos boas razões para acreditar que existe um mundo exterior, o qual é responsá-

vel pelas nossas percepções, ainda que esteja perfeitamente fora de alcance.

Acabamos de dizer que essa interpretação apresenta um problema. Ora, no final do parágrafo que citamos há pouco (e que parece ser tão importante para Strawson), Hume insere uma nota de rodapé, remetendo o leitor à Seção 2 da Parte 4 do Livro 1, que, segundo o próprio autor, explicará mais a fundo o tema em questão. A seção a que a nota nos remete, como se sabe, é intitulada "Do ceticismo quanto aos sentidos". Hume a inicia afirmando que a natureza não deixou ao nosso bel prazer decidir quanto à crença na existência de corpos. Esse é, segundo o autor, um ponto que devemos dar por suposto (*take for granted*) em todos os nossos raciocínios.

Mencionamos a expressão em inglês porque ela é algo curiosa. A boa tradução brasileira realizada por Déborah Danowski emprega a solução "tomar por suposto". Essa tradução preserva o conteúdo implícito segundo o qual simplesmente aceitamos, sem qualquer reflexão ou contestação, uma suposição que nos é, por assim dizer, imposta: não temos escolha no que diz respeito a acreditar na realidade dos objetos externos. Só o que nos resta é, portanto, explicar os mecanismos que estariam por detrás dessa crença. Entretanto, não podemos nos esquecer de que o fato de não termos como duvidar sinceramente de algo não é prova alguma da existência do que quer que seja. Além disso, convém examinar o que, exatamente, Hume quer dizer quando afirma que devemos estudar os motivos que nos levam à crença em objetos externos. O que ele faz, como se sabe, não é dedicar-se a abalar crenças eminentemente filosóficas, atacar argumentos a favor da "doutrina da dupla existência" ou algo desse tipo. Ele pretende, como autor de um tratado sobre a *natureza humana*, identificar as causas pelas quais os

homens, de maneira geral, assentem, sem qualquer reflexão, à tese da existência de objetos externos. É nesse contexto que se deve ler o único argumento da Seção 2 da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado* em que se faz referência a algo, como diria Strawson, "relativo":

> Se nossos sentidos, portanto, sugerem qualquer ideia de existências distintas, eles devem transmitir as impressões como se fossem essas próprias existências, por uma espécie de falácia e ilusão. Quanto a isso, podemos observar que todas as sensações são sentidas pela mente tais como realmente são, e quando temos qualquer dúvida sobre elas se apresentarem como objetos distintos ou como meras impressões, a dificuldade não concerne à sua natureza, mas às suas relações e à sua situação. Ora, se os sentidos apresentam nossas impressões como externas a nós, e independentes de nós, tanto os objetos quanto nós mesmos devemos ser óbvios para nossos sentidos, ou não poderiam ser comparados a essas faculdades. (T 1.4.2.5)

A tese que Hume expressa nessa passagem é bastante clara: se vejo alguma coisa, realmente estou vendo aquilo que estou vendo. Aquela percepção se apresenta a mim do modo como é. Se afirmo que meus sentidos me mostram as coisas como elas realmente são, então afirmo uma unidade entre aquilo que percebo e os objetos que existem no mundo. E se os sentidos podem me revelar as coisas do mundo tais como são, eles devem perceber, imediatamente, o que faz parte de mim e o que não faz.

Ora, como o próprio Hume nos lembra, a questão sobre o que faz ou não parte de mim está longe de ser óbvia, e mais longe ainda de poder ser decifrada apenas por meio dos sentidos. Nossos corpos, por exemplo, também estão sujeitos ao fato de serem percepções, de modo que tudo que for dito acerca de outras coisas que percebemos se aplica,

também, a eles. Não podem, então, ser considerados automaticamente, no ponto em que a investigação se encontra, como parte do *eu*, e os sentidos não nos apresentam qualquer outro critério para resolver esse problema. "É absurdo", diz Hume, "imaginar que os sentidos jamais possam distinguir entre nós mesmos e os objetos externos" (T 1.4.2.6).

Essa, na verdade, é uma afirmação que não causa surpresa quando nos lembramos que a Seção 2 da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado* pretende ser justamente uma explicação da "falácia" e da "ilusão" por meio das quais nossa imaginação nos leva a crer na existência de corpos. É verdade que, como observam Strawson e Wright, não temos como duvidar da crença que resulta dessas operações da imaginação, mas isso não faz, de maneira nenhuma, com que essas ficções deixem de ser ficções. Se acreditamos que uma percepção qualquer existe de maneira contínua, externamente e independente de nós (ou seja, se a "confundimos" com um objeto), isso acontece porque não observamos em uma série de percepções qualquer mudança ao longo do tempo (é o que acontece, por exemplo, quando olhamos para "esta" mesa por alguns segundos), ou observamos que ela muda de maneira consistente com nossas experiências passadas (é o caso, por exemplo, de uma fogueira). O resultado é que, nesses casos, a imaginação confunde percepções que não apenas são muito semelhantes entre si, mas que também, por conta disso, evitam grandes alterações nas disposições da mente. A partir daí, Hume trata de explicar os mecanismos que nos levam não apenas a termos a propensão de realizar esse tipo de "confusão", mas também as razões pelas quais somos irresistivelmente levados a *acreditar* nele. De qualquer modo, não se trata de estabelecer a possibilidade de haver uma "ideia relativa" de algo "especificamente dife-

rente" de impressões e ideias. Trata-se, isso sim, de mostrar os motivos pelos quais pessoas que não são filósofos empenhados em defender a doutrina da dupla existência simplesmente afirmarão que aquilo que percebem *são* objetos. Simples assim.

Passemos, agora, a outra passagem citada tanto por Strawson quanto por Wright como uma evidência de suas interpretações realistas de Hume. Trata-se de um trecho relativamente conhecido da Seção 5 da Parte 4 do Livro 1 do *Tratado*:

> já que podemos supor, mas nunca conceber uma diferença específica entre um objeto e uma impressão, não se saberá certamente se qualquer conclusão que formemos no que diz respeito à conexão e à repugnância das impressões será aplicável aos objetos; mas, por outro lado, quaisquer conclusões desse tipo que formemos acerca dos objetos certamente será aplicável às impressões. (T 1.4.5.20)

Poderia parecer que os defensores do *new Hume* têm, nessa passagem, um apoio mais sólido para defender a ocorrência de alguma forma de realismo, por parte de Hume, no que diz respeito ao mundo exterior (e também, é claro, à causalidade). O texto, afinal, fala claramente em uma suposta diferença entre impressões e objetos, e parece estabelecer que o que acontece com objetos será acompanhado de modificações correspondentes nas impressões. Não é, entretanto, o caso. Isso porque essa passagem ocorre em um contexto em que Hume discute várias concepções sobre a imaterialidade da alma, tais como a espinosista e a escolástica. Essa diferenciação entre objetos e impressões seria, então, algo que se aplicaria aos sistemas estudados pelo autor, que se expressaria em seu próprio vocabulário. Isso fica particularmente evidente porque, no parágrafo seguinte

àquele que contém essa passagem, depois de atribuir tanto ao sistema de Espinosa quanto ao dos "teólogos" o "mesmo defeito" de serem ininteligíveis, Hume nos lembra que

> Não temos qualquer ideia de qualquer qualidade em um objeto que não concorde com uma qualidade de uma impressão ou não concorde com ela, isso porque todas as nossas ideias são derivadas de impressões. Nunca podemos, portanto, encontrar qualquer repugnância entre um objeto extenso como uma modificação, e uma simples essência que não seja composta, como sua substância, a não ser que essa repugnância ocorra igualmente entre a percepção da impressão daquele objeto extenso, e da mesma essência que não é composta. Toda ideia de uma qualidade em um objeto passa por uma impressão, e, portanto, toda relação *perceptível*, seja de conexão ou de repugnância, deve ser comum a objetos e a impressões. (T 1.4.5.21)

É verdade que Hume fala, no fim dessa passagem, em algo que deve ser "comum a objetos e a impressões". Entretanto, lembremos que ela ocorre no contexto de uma *crítica* a sistemas que postulariam a existência de ambos os registros. Atentemos, então, para o fato de que, mesmo em um caso como esse, o filósofo faz questão de observar que não temos sequer como pensar em algo que não tenha, anteriormente, se nos apresentado como impressão. Essa interpretação fica ainda mais evidente quando nos lembramos de que Hume, ainda na Parte 1 do Livro 1, faz uso de sua teoria das ideias para concluir que simplesmente não temos como pensar em modos ou substâncias.

A esta altura, fica evidente que recuso terminantemente a interpretação de Strawson e a de Wright. Do modo como vejo, Hume não seria um autor particularmente preocupado em afirmar a existência de um mundo exterior regido por relações causais metafisicamente garantidas ou

algo do tipo. É verdade que não é possível discordar da afirmação de que a crença no mundo exterior e a crença na causalidade são, para o filósofo escocês, completamente irresistíveis, mas isso não basta para aproximar a filosofia humeana de qualquer forma de realismo (a não ser, é claro, que posições como a atribuição, por parte de Berkeley, de realidade às percepções *enquanto tais* sejam consideradas realistas). A meu ver, Hume tem boas razões para apresentar certos tipos de crenças como inevitáveis, mas elas não passam por uma tese realista. O que o filósofo pretende desde o início é, como sua teoria das ideias deixa bastante claro, mostrar que, sendo o mundo que se nos apresenta composto apenas de impressões e ideias, é importante verificar quais são as maneiras mais constantes e mais confiáveis pelas quais estas se nos apresentam. A ficção que nos leva a crer em objetos externos, além de inevitável, é um componente básico da experiência de que simplesmente não podemos escapar. O mesmo pode ser dito da causalidade. Justamente por serem inescapáveis e por nos afetarem em um nível básico demais, constituindo o único mundo a que temos acesso, essas crenças deverão balizar quaisquer outras, justamente porque quaisquer outras crenças serão crenças *de que algo acontecerá no âmbito de impressões e ideias*, ou seja, de que seremos acometidos por tais impressões ou ideias se agirmos desta ou daquela maneira, ou se formos acometidos anteriormente por tais outras impressões e tais outras ideias. Em outras palavras, não temos como recusar o fluxo de impressões a que damos o nome de "mundo exterior", nem como evitar pensá-lo de maneira causal. Como todas as nossas outras crenças são remetidas a esses pontos, é no mínimo sensato que sejam julgadas com referência a eles. Isso não os torna mais do que ficções, o que não deveria ser um problema: ao fim e ao cabo, a filosofia não pode, para

Hume, ser mais que as "reflexões da vida comum, metodizadas e corrigidas" (EHU 12.3.25), e isso quer justamente dizer que o filósofo deve acatar uma série de ficções que são tão irresistíveis para ele quanto para o homem comum, de modo que a atividade filosófica consiste, ao menos em sua parte mais especulativa, do mapeamento mais preciso do modo como a experiência se apresenta. Isso não quer dizer, é claro, que Hume considera que o mundo exterior não existe. O caso é que, para ele, a filosofia não poderá ter resultados proveitosos enquanto se preocupar com esse tipo de questão, que se distancia demais da experiência comum. Dito isso, parece estranho, para dizer o mínimo, que os defensores do *new Hume* tenham feito tão pouco caso da passagem seguinte:

> Quanto às *impressões* que surgem dos *sentidos*, sua causa última é, em minha opinião, perfeitamente inexplicável pela razão humana, e será sempre impossível decidir com certeza se elas surgem imediatamente do objeto, ou se são produzidas pelo poder criativo da mente, ou se são derivadas do autor de nosso ser. (T 1.3.5.2)

* * *

De qualquer modo, é na Seção "Da filosofia antiga" que temos, pela primeira vez, uma comparação efetiva entre as crenças "do vulgo" e aquelas do "verdadeiro filósofo". Ao discutir noções como substância, acidente e qualidades ocultas, que ele considera como características do sistema peripatético, Hume considera que, no que diz respeito a discussões sobre esses conceitos, podemos observar uma gradação entre três posições: a do vulgo, a do falso filósofo e a do verdadeiro filósofo.

O falso filósofo teria percebido algo que escapa ao vulgo, a saber, que, abstraindo os efeitos do costume, não

haveria nada a que pudéssemos, com base na experiência comum, atribuir a ligação entre objetos que frequentemente observamos coligados. Entretanto, ao invés de admitir que simplesmente não temos qualquer ideia de poder, ele busca incansavelmente por ela. Trata-se, como se sabe, de uma busca que Hume considera estar condenada ao fracasso. Se os falsos filósofos

> tivessem chegado à conclusão correta, teriam retornado à situação do vulgo, e teriam encarado todas essas especulações com indolência e indiferença. Atualmente, eles parecem estar em uma condição bastante lamentável, da qual os poetas parecem ter-nos oferecido apenas uma pálida noção em suas descrições das punições de Sísifo e Tântalo. Pois como se poderá imaginar tormento maior do que buscar com avidez aquilo que para sempre nos escapa, e procurar por isso em um lugar em que é impossível que possa existir? (T 1.4.3.9)

Logo a seguir, Hume nos informa que as noções de faculdade e de qualidade oculta serviriam para conceder aos falsos filósofos a mesma paz de espírito que "as pessoas atingem por sua estupidez e o verdadeiro filósofo, por seu ceticismo moderado" (T.1.4.3.10). Fica bastante evidente, com isso, por que Hume fala em algo como uma *gradação*: se o vulgo não chega a noções como "qualidades ocultas" ou algo que o valha, é porque simplesmente aceita, sem grandes questionamentos, aquilo que lhe é imposto pelo sentimento de crença causal. Mesmo uma eventual crença, por parte do homem comum, em algo que vincule causa e efeito não terá o mesmo caráter do discurso do falso filósofo, que cria instâncias completamente distintas do próprio mundo percebido para justificar suas posições. Quanto ao verdadeiro filósofo, também tratará com indolência questões desse tipo, mas isso porque seu ceticismo moderado, fruto de in-

vestigações prolongadas sobre o assunto, o levará a considerar que simplesmente não é possível qualquer pronunciamento sobre substâncias, modos, qualidades ocultas ou qualquer coisa desse tipo. Em outras palavras, esse tipo de discussão está, até segunda ordem, banido de qualquer discussão que se pretenda filosófica. A crença causal será acatada pelo verdadeiro filósofo, que estará consciente de que não vale a pena tentar atribuir a ela uma justificativa metafísica.

Convém lembrar que, na seção intitulada "Do ceticismo quanto aos sentidos", à qual já nos referimos, Hume teria oferecido uma solução não muito diferente no que diz respeito à existência do mundo exterior. De qualquer modo, ainda que esteja bastante consciente dos debates acerca dessa questão entre os eruditos, Hume não está apenas preocupado em polemizar com tais criadores de sistemas. O que está em questão é, antes, mostrar como é possível que acreditemos em algo como objetos externos quando nem nossos sentidos nem nossa razão permitem afirmar a existência de algo além de percepções, as quais sempre se nos apresentam completamente separáveis umas das outras.

Não se trata, aqui, portanto, de tomar parte no *new Hume debate*, ainda que tenhamos dedicado a ele boa parte de nossa atenção. Só precisamos deixar claro que, independentemente de haver ou não objetos externos, não temos como evitar certas crenças que inevitavelmente nos serão impostas por conta das tendências da imaginação. O caso é que essas crenças (e, para o que nos interessa aqui, também aquelas referentes à conjunção entre causa e efeito) se apresentam irresistivelmente para o filósofo e, também, para o homem comum. No âmbito da filosofia de Hume, elas compõem, a partir de nossas percepções sensoriais e de nossas paixões, o próprio mundo a que temos acesso e, portanto,

tudo aquilo sobre o que se pode filosofar. Tentativas de justificação dessas crenças a partir de doutrinas que apregoem a dupla existência, ou de instâncias como qualidades ocultas, são, portanto, típicas da falsa filosofia. Se há objetos externos, poderes causais e outras coisas do tipo, certamente elas estão retiradas do território da filosofia, já que, no fim das contas, o verdadeiro filósofo poderá falar apenas daquilo que lhe é oferecido por uma experiência que, como deve estar claro, é a mesma para ele e para o homem comum. A epistemologia de Hume, portanto, ao estabelecer o mundo da experiência não apenas como ponto de partida, mas como território possível para investigações científicas, leva à conclusão de que a atividade do filósofo, ao menos no que diz respeito a seus aspectos mais especulativos, consiste em observar de maneira rigorosa as regularidades de uma experiência que está igualmente disponível para o homem comum.[2]

Esse é um aspecto que Hume parece considerar bastante importante em sua teoria do conhecimento e que persistiu, talvez de maneira ainda mais significativa, em sua *Investigação sobre o entendimento humano*. Não são poucas as passagens que se poderia dizer que se relacionam a ele. Tomemos como exemplo o seguinte trecho da Seção 8:

> Reconciliar a indiferença e a contingência das ações humanas com a presciência, ou defender decretos absolutos, e ainda assim eximir a divindade de ser o autor do pecado, são coisas que, até o momento, excederam todo o poder da filosofia. Devemos nos dar por felizes se ela, a partir daí, tornar-se consciente da temeridade que comete quando se aventura nesses mistérios sublimes e, abandonando uma cena tão repleta de obscuridades e perplexidades, retornar, com a modéstia apropriada, à sua província própria e verdadeira, o exame da vida comum. (EHU 8.2.36)

Trata-se, mais uma vez, de defender que a filosofia se envolverá em dificuldades intransponíveis sempre que se afastar demasiadamente da experiência que, como tratamos de mostrar, é compartilhada pelo filósofo e pelo homem comum. Na Seção 8 da primeira *Investigação*, como se sabe, Hume trata de mostrar que a experiência induz, quando refletimos propriamente sobre ela, à crença na doutrina da necessidade, além de mostrar os enganos que teriam conduzido os homens a levar a sério as teorias da liberdade. As dificuldades se iniciariam, como se sabe, não por conta daquilo que a experiência mostra, mas por conta de consequências teológicas das duas doutrinas. O que o autor trata de mostrar é justamente que essas consequências teológicas não devem ser consideradas pelo bom filósofo simplesmente porque, independente de quaisquer consequências "ideológicas" que ofereçam, não são redutíveis aos conteúdos da experiência comum. Lições semelhantes serão oferecidas na Seção 10 ("Dos milagres"), em que Hume reforçará de maneira bastante contundente que um homem sensato "deve proporcionar sua crença à evidência", o que implicará em uma recusa inflexível de relatos sobre eventos milagrosos. Além disso, não devemos nos esquecer que o autor endossa, na Seção 10, a maneira de raciocinar do príncipe indiano que aparece na anedota que ele toma emprestada de Locke e de Butler.

Retomando, agora, a conclusão do Livro I do *Tratado*, parece que podemos considerar que, ao fim e ao cabo, não havia motivo para tanto desespero. O ceticismo construído por Hume certamente seria bastante radical ao propor a impossibilidade de se tratar de temas metafísicos que, à época, ainda eram considerados essenciais no que dizia respeito à fundamentação de qualquer conhecimento. Isso, evidentemente, é reconhecido na metáfora do navegante exausto em

sua embarcação furada e naquela do monstro que, por rejeitar os sistemas de seus contemporâneos, foi expulso de toda convivência. Entretanto, o fato de termos crenças irresistíveis, às quais simplesmente não podemos recusar nosso assentimento, e que embasarão todos os nossos raciocínios, certamente basta para que se possa fazer filosofia com prazer e de maneira despreocupada. Uma filosofia que resulte de nossas disposições naturais, portanto, deverá reconhecer nossas dúvidas céticas, mas acatar também o fato de que, em certos aspectos, simplesmente não nos é dada a possibilidade de duvidar do que a natureza nos impõe, de modo que nem mesmo é possível fazer boa filosofia quando raciocinamos na contracorrente de nossas inclinações naturais. Não se pode perder de vista que a filosofia, além de dever tratar de temas humanos, deve ser uma *atividade* humana.

Isso não quer dizer, evidentemente, que Hume equipara a verdadeira filosofia aos raciocínios do homem comum. Ainda que eles compartilhem características importantes, como, por exemplo, a recusa de uma metafísica excessivamente abstrusa e distante da experiência, não se pode negar que o vulgo é, para Hume, uma instância que geralmente está longe do *wise man*, ou mesmo do príncipe indiano ao qual já me referi. Ora, essa é a instância que, irrefletidamente, acredita na existência de um mundo exterior cuja existência não pode ser afirmada a partir dos sentidos nem da razão. É, também, a instância que afirma, contra o que recomendariam todos os raciocínios consistentes, que esse suposto mundo exterior é regido por mecanismos como poder e conexão necessária. O que o filósofo tratará de fazer é determinar, de maneira rigorosa, os melhores meios para lidar com a experiência que se apresenta igualmente para ele e para o homem comum. Esse é um ponto que Hume enfatiza incansavelmente ao longo de

Uma investigação sobre o entendimento humano e que culmina, como se sabe, em algo como uma reformulação, na Seção 12, daquilo que havia sido desenvolvido ao longo da Parte 4 do Livro I do *Tratado da natureza humana*.

Nesse texto, vemos a confissão de que, diante de adversários eruditos que trabalham em seus gabinetes, os pirrônicos[3] inevitavelmente triunfarão quando tentarem

> introduzir uma dúvida universal em todos os assuntos do conhecimento e da investigação humana. Segues os instintos e as propensões da natureza, eles poderão dizer, assentindo à veracidade dos sentidos? Mas eles o levam a crer que a própria percepção ou imagem sensível é o objeto externo. Recusas esse princípio, de modo a abraçar uma opinião mais racional, a de que as percepções são apenas representações de algo externo? Afastas-te, aí, de tuas propensões naturais e dos sentimentos mais óbvios e, ainda assim, não és capaz de satisfazer tua razão, que jamais consegue encontrar qualquer argumento convincente, a partir da experiência, para provar que as percepções estão conectadas por objetos externos. (EHU 12.1.14)

Como na conclusão do Livro I do *Tratado*, esse ceticismo, completamente imbatível no âmbito das discussões dos eruditos, desaparece "como fumaça e deixa o cético mais determinado na mesma condição que os outros mortais" assim que as necessidades da vida comum e nossas propensões naturais se fazem sentir. Ainda que não haja, aqui, grandes novidades com relação ao que havia sido dito no *Tratado*, fica explícito que, além de ser algo que diz respeito à felicidade ou à atitude do filósofo, o apelo a certas inclinações naturais implica a transposição da filosofia para a única instância em que é possível resistir ao ceticismo "excessivo". Desse modo, dizer que as "decisões filosóficas são apenas as reflexões da vida comum, metodizadas e corrigi-

das" (EHU 12.2.25) não é atribuir à filosofia um papel, digamos, menor. Trata-se de propor uma filosofia que se restrinja ao único campo acerca do qual podemos ter certezas efetivas. O cientista da natureza humana, então, abrirá mão de buscar causas primeiras, qualidades ocultas e coisas afins para atuar, por fim, no terreno em que as objeções do cético exagerado não têm qualquer autoridade. Será, ainda, preciso corrigir os enganos decorrentes de um modo de raciocinar que não é exatamente adequado (o do vulgo), mas esse é um projeto mais viável e menos exposto a objeções dos "pirrônicos" do que filosofias como aquelas desenvolvidas pela tradição cartesiana. Talvez, ainda, seja possível entrever, já em textos como a conclusão do Livro I do *Tratado* e na Seção 12 da primeira *Investigação*, algo que parece sintomático: os raciocínios do homem comum podem ser "metodizados e corrigidos", mas os falsos filósofos parecem estar condenados, como diria a personagem construída por Hume ao longo do ensaio "O cético", por conta de sua adesão cega a um único princípio favorito. Se for assim, a diferença entre a falsa filosofia e a verdadeira pode ser considerada não apenas de princípios, mas, também, de atitude. Essa, entretanto, já é outra história.

Referências

BAIER, Annette. *Death and Character: Further Reflections on Hume*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.

DESCARTES, René. "Meditações". In DESCARTES, René. *Obra Escolhida*. Tradução de Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1998.
HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Edited by David Fate Norton & Mary Norton. Oxford: Oxford University Press, 2000.
LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. London: Penguin, 1997.
STRAWSON, Galen. David Hume: Objects and Power. In STRAWSON, G. *Real Materialism and Other Essays*. Oxford, 2008.
SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2015.
WINKLER, Kenneth. "The New Hume". In READ, Rupert e RICHMAN, Kenneth. *The New Hume Debate*. New York: Routledge, 2007.
WRIGHT, John P. "Hume's causal realism: recovering a traditional interpretation". In READ, Rupert e RICHMAN, Kenneth. *The New Hume Debate*. New York: Routledge, 2007.

Notas

1 Esse é um tema que parece ter ganhado certo espaço entre comentadores recentes da obra de Hume. Um bom exemplo em terras brasileiras pode, seguramente, ser observado em textos como "Hume: a aposta na filosofia" e *A forma e o sentimento do mundo*, de Márcio Suzuki.

2 Como se sabe, a *atividade filosófica* envolve, para Hume, também um registro que parece eminentemente prático, no sentido de que a filosofia pode ser entendida como um recurso de formação e, também, como uma atividade que pode interferir consideravelmente na vida

daqueles que se dedicam a ela. Entretanto, ainda que esse seja um ponto de grande interesse (e que, portanto, certamente valeria a pena desenvolver), foge aos propósitos deste trabalho.

3 É importante lembrar que, ao empregar nesse contexto o termo "pirrônico", Hume não pretende, de modo algum, referir-se de maneira rigorosa ao pirronismo entendido como vertente ou prática filosófica. Nessa passagem, fica evidente que o autor simplesmente adere aos preconceitos de seu tempo e equipara "pirronismo" a um ceticismo excessivo, o qual implicaria a negação da possibilidade de qualquer conhecimento.

9

Hume e o relativismo moral

Flávio Zimmermann

Este ensaio tem como finalidade discutir o posicionamento de Hume acerca do relativismo moral. Embora alguns comentadores julguem que ele esteja mais próximo de um ceticismo pirrônico, algo que o levaria necessariamente à suspensão do juízo com relação a um modo ideal de costumes e práticas morais, é possível encontrarmos inúmeras passagens em seus escritos que reforçam o seu distanciamento desse tipo de ceticismo. Em algumas passagens das *Investigações*, por exemplo, fica claro que Hume ataca as chamadas "objeções populares" e seus "contendores insinceros". Nessas passagens Hume pode estar se referindo a filósofos céticos como Michel de Montaigne e Sexto Empírico. Por outro lado, ele parece evitar o confronto com o cético fazendo uso de suas próprias armas, como fizeram alguns de seus antecessores, isto é, procurando na Razão um princípio universal e irrefutável contra o cético. A sua estratégia parece limitar-se a buscar na natureza humana um princípio comum a todos os seres humanos – uma espécie de instinto ou sentimento universal – ainda que, de acordo com o contexto histórico e cultural, este princípio, quando

comparado a outros, esteja sujeito à adaptação e à modificação segundo os valores. Mostraremos, por fim, que este procedimento está de acordo com o seu ceticismo mitigado.

Qualificar o tipo de ceticismo de Hume sempre foi uma tarefa árdua e controversa entre os seus especialistas. Desde o seu tempo até o século XIX Hume foi frequentemente caracterizado como cético (e, o rótulo "cético" nesta época, seguindo a recomendação de Sexto Empírico nas *Hipotiposes Pirrônicas*, foi geralmente utilizado como sinônimo de "pirrônico") e, mesmo no século XX, historiadores da filosofia como Richard Popkin (1989, 103-148) retratam-no desta forma.

Se observarmos o que diz Sexto Empírico, constataremos que o ceticismo pirrônico tem por finalidade ou consequência a dúvida completa sobre qualquer questão, seja em filosofia, seja no campo das ciências em geral ou mesmo na vida comum. No capítulo XIV do livro I das *Hipotiposes Pirrônicas*, Sexto apresenta os dez tropos de Enesidemo, que têm por finalidade relativizar questões apresentadas ao entendimento humano, mostrando os argumentos pró e contra cada uma delas. O décimo tropo trata de questões morais, das persuasões dogmáticas a respeito dos costumes e das leis de cada região, que é o tema sobre o qual vamos nos concentrar aqui.

Hume demonstra ter lido Sexto Empírico[1] além de outros autores da antiguidade que mencionam o problema, tais como Diógenes Laércio, Cícero, Luciano e Plutarco. Além disso, Hume pode ter tomado ciência desta controvérsia por meio de outros autores do século XVII, tais como os céticos Joseph Glanvill, Pierre Bayle e Pierre-Daniel Huet, além de John Locke, no *Ensaio sobre o entendimento humano* (1.2.9). Mas, como este tipo de problema gerou mais interesse no início da modernidade devido principalmente à

descoberta do Novo Mundo e à Reforma Protestante, os questionamentos acerca de um estilo ideal de vida e moralidade encontram-se de modo mais claro e insistente em Montaigne e em outros céticos desta época, principalmente em François de la Mothe le Vayer. Hume cita Montaigne no ensaio *O Cético* e apresenta uma referência indireta a ele no *Tratado da natureza humana* ao recorrer a um "exemplo familiar" encontrado no ensaio *Apologia de Raymond Sebond* para provar que o costume, por ser derivado da sensação, se opõe e influencia os nossos juízos (T 1.3.13). Não há qualquer referência a La Mothe le Vayer, embora Hume possa ter se inteirado de suas ideias e dúvidas céticas por meio do *Dicionário histórico e crítico* de Bayle, verbete "Pirro".

Montaigne dedicou boa parte de seus ensaios à análise dos seus próprios costumes e os das outras nações. Inúmeros questionamentos são apresentados no decorrer dos seus *Ensaios*, seguindo de perto os de Sexto. Em *Dos canibais*, por exemplo, ele realiza uma longa comparação dos costumes dos povos do Novo Mundo com os de seu país. Na *Apologia*, o autor apresenta alguns exemplos de leis e comportamentos morais entre diversos povos nos quais claramente se constata a sua variedade e diversidade. Tais descrições servem para deixar o espírito do leitor em suspensão, incapaz de se pronunciar acerca de um modelo ideal de comportamento social.

O ar, o clima, o lugar de nascimento, afirma Montaigne, devem influenciar nosso corpo e nosso espírito:

> como os animais apresentam diferenças desde o nascimento, os homens nascem mais ou menos belicosos, justos, temperantes, dóceis; aqui amam o vinho, alhures o roubo e a libertinagem; aqui propendem para a superstição; alhures para incredulidade; aqui apreciam a liberdade, alhures a servidão; são sábios ou artistas, grosseiros ou espirituosos, obedientes

> ou rebeldes, bons ou maus segundo a influência do lugar onde vivem (Montaigne, 1987, 266).

Ainda nos ensaios *Dos costumes antigos* e *Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor*, Montaigne discorre sobre a forma como os costumes determinam nosso comportamento e ideias. No segundo, além de algumas experiências pessoais e da sua região, Montaigne descreve costumes de outros povos, indicando que nós os transformamos em regras naturais da vida e em leis universais, a ponto de afirmar que nós chegamos a acreditar que tudo o que viola o costume viola as regras da razão (1987, 61). Mas, continua na *Apologia*, "se o homem conhecesse a justiça e o certo, se tivesse em mira tipos reais, se os pudesse representar em sua essência, não os faria consistir na obediência a tais ou quais costumes; não seria na fantasia dos persas ou indianos que se consubstanciariam" (1987, 268).

Ainda nesta época, La Mothe le Vayer, em seus *Diálogos feitos à imitação dos antigos*, acrescenta outros exemplos em vários de seus diálogos sobre os mais variados assuntos. Noções de beleza, concepções políticas, preferências entre comidas e bebidas, hábitos de mesa, tipos de vestimentas, maneiras de arrumar os cabelos, vantagens e desvantagens de se casar, amor e acasalamento entre animais, entre homens e animais, prática de incesto e homossexualidade em diferentes civilizações, tudo é narrado com muita naturalidade, com o único propósito de deixar o espírito suspenso entre a igualdade de razões apresentadas em favor de cada tipo de comportamento.

Devido à influência que a filosofia tem sobre nós, estas objeções céticas com relação à forma como cada um elege os melhores hábitos decorrentes de uma "fraqueza na-

tural do entendimento" foram consideradas por Hume "objeções populares", para diferenciá-las das filosóficas, que seriam aquelas provocadas por Descartes (EHU 12.21). As objeções populares refletem alguns tropos de Sexto, como o quarto e o décimo, que foram reproduzidos ou aperfeiçoados por Montaigne e seus seguidores. Hume cita o caso das opiniões contraditórias encontradas em diferentes épocas e nações e das variações do nosso juízo na saúde e na doença, na mocidade e na velhice, na adversidade e na prosperidade. A escassez de comentários e exemplos sobre o assunto deixa clara a pouca importância que Hume deu a estes tópicos, chamados por ele de "objeções populares e fracas". O motivo do seu desprezo por este tipo de objeção é que ele descobre, seja na diversidade de culturas e pensamentos, seja nas opiniões contraditórias presentes no mesmo homem, que existe um elemento comum em cada ser humano ou cultura fornecido pela natureza humana, isto é, um critério que qualquer homem pode tomar como guia diante da variedade das concepções preestabelecidas pelas culturas e disposições naturais.

No diálogo que se segue à *Investigação sobre os princípios da moral*, Hume fornece um relato mais amplo sobre diferenças culturais ao descrever os costumes excêntricos de um país imaginário na voz de Palamedes. Com exemplos que parecem ter sido tirados de La Mothe Le Vayer ou dos *Ensaios* de Montaigne, o narrador fala de casamento entre parentes, práticas corriqueiras e às vezes até louváveis de homicídio, parricídio, suicídio, tortura e infidelidade. Num estilo montaigneano, Palamedes afirma que o seu principal propósito com esses exemplos é o de mostrar a incerteza de nossos juízos e demonstrar que "a moda, a voga, os hábitos e a lei foram o principal fundamento de todas as determinações morais" (EPM, *Um diálogo*, 25).

Logo em seguida, porém, o narrador replica: ainda que os hábitos de uma determinada época sejam tão diferentes de outros ou mesmo muito extravagantes para a natureza humana, o que importa para o ouvinte dessas histórias fantásticas é que, por trás de cada procedimento praticado em qualquer cultura, por mais estranho que seja, existe sempre um fim comum nas ações humanas. Se um ato horrendo é praticado por certas pessoas, é porque elas creem que desta forma evitarão um mal maior, ou porque concedem a esta prática um valor diferenciado de excelência.

Os princípios sobre os quais os homens raciocinam seriam universais, continua o narrador, embora as conclusões que eles tiram desses sejam particulares. Bom senso, por exemplo, conhecimento, boa eloquência, fidelidade, justiça, coragem e temperança seriam princípios gerais, louvados por todos os seres humanos. Mas, circunstâncias particulares extraídas desses tópicos em cada país ou época, ou derivam do acaso, como o fato de uma sociedade estar ou não em guerra ou derivam do modo como uma determinada nação acaba conduzindo os seus costumes devido, por exemplo, à forma de governo ao qual ela está submetida. Diferentes costumes e circunstâncias especiais de cada nação, embora não variem as ideias originais de mérito, tais como as citadas acima, podem variar nossos sentimentos morais com relação a eles, diversificando, assim, nossas ideias relativas à virtude e ao vício. O que os céticos apresentados acima parecem ter deixado escapar é que, embora frequentemente concedamos mais ou menos valor a determinadas qualidades para compensar ou suprir outras, os sentimentos morais em si continuam sempre subsistindo em nós. Tal argumento é encontrado também no início da seção 1 da *Investigação sobre os princípios da moral*, em que

Hume acusa os que negam as distinções morais de "contendores insinceros" e, mais adiante, na seção 5, na qual apresenta algumas das qualidades naturais do ser humano contra o "paradoxo superficial" dos céticos (EPM 5.3).

Haveria, portanto, uma base comum subjacente a todas as culturas e pensamentos humanos e, com isso, Hume tenta superar a discussão baseada no procedimento adotado por Montaigne e La Mothe Le Vayer de realizar uma descrição das diferenças culturais e do comportamento entre os povos, seja por meio dos costumes e circunstâncias, seja por meio das condições climáticas e geográficas, para, então, inevitavelmente reconhecer o assombro cético e suspender o juízo.[2]

Ainda quando fala sobre os "contendores insinceros" na I*nvestigação sobre os princípios da moral*, Hume mostra que, além do instinto, a razão pode apresentar-se como guia nas controvérsias morais e sociais, tornando essas objeções céticas fracas e pouco merecedoras de consideração. Ele reconhece que tentar explicar todas as decisões morais puramente por meio de um sentimento natural pressuporia que a razão seria incapaz de extrair qualquer conclusão desta natureza. No entanto, é inegável que a razão pode nos ensinar questões relativas ao dever e nos conduzir a adotarmos hábitos que resultem no bem. A razão compara, distingue, conclui e examina relações entre os objetos de nossos juízos morais. É a razão, portanto, somada a um sentimento da natureza humana que nos levam a julgar algo amável ou odioso, louvável ou repreensível, belo ou disforme.

Mas a razão, por si só, apenas nos apresenta proposições "neutras", isto é, que não têm influência sobre nossas ações nem podem direcionar nosso comportamento para um lado ou outro. Nesse aspecto, parece que Hume diverge não só daquele tipo de cético que busca um princípio racional

capaz de responder às questões da vida comum, como também dos que creem que a razão pode de fato encontrar uma base fundamental no entendimento humano.[3]

Hobbes no *Leviatã* (Parte 1, cap. XIV), por exemplo, estabelece alguns preceitos ou regras gerais dados pela razão, tais como o da conservação da vida, a busca pela paz e o de fazer aos outros o que quer que façam a nós mesmos. Marin Mersenne, famoso filósofo e teólogo do século XVII, também percebeu que leis como essas poderiam ser levantadas contra o cético. Quando levanta objeções contra o modo ideal de se viver em sociedade, tendo em vista as numerosas leis e costumes espalhados pelo mundo, Mersenne afirma que o cético não pode destruir o princípio e o fundamento dos costumes que está gravado em seu entendimento, a saber, que não se deve fazer ao outro o que não queremos que nos seja feito e que é preciso amar o bem e evitar o mal, não importando se as diversas nações e diversas pessoas tenham leis, usos e costumes diferentes, pois elas são permitidas, desde que não se oponham à razão reta ou à vontade de Deus, a qual deve ser a regra soberana de todas as nossas ações e de todos os nossos pensamentos (Mersenne, 1625, 155-6). Locke, no *Ensaio sobre o entendimento humano* 4.3.18.2 também parece crer na capacidade da mente de chegar a conhecimentos certos a respeito da moralidade por meio de demonstrações, como a de que "sem propriedade não há injustiça", por exemplo.

Em Hume a razão é nos auxilia, mas não determina a ação. A razão pode demonstrar a coerência interna entre nossas ideias; Hume concordaria com o que Locke diz no parágrafo acima citado e com também Hobbes (ver, por exemplo, Sobre o *Corpo* parte I, cap. 3), mas entende que uma razão divorciada da prática não é capaz de dar mobilidade a nossas ações. Além disso, hábitos morais que acabam sendo

cristalizados sem influência da filosofia formam o que Hume chama de "vidas artificiais". Em *Um diálogo* ele apresenta Diógenes e Pascal como exemplos de filósofos que teriam vivido de modo extravagante devido a seus distanciamentos das máximas da razão comum: o primeiro por seguir o entusiasmo filosófico, o segundo, a superstição religiosa. Isto é, os dois efeitos maléficos das principais religiões do seu tempo: luteranismo, calvinismo e catolicismo. E, em EPM 9.3 ele volta a reforçar a ideia de que as pessoas, quando iludidas pela falsa religião, podem ser levadas a formar juízos errôneos e chegar a aprovar qualidades que não são nem úteis nem agradáveis para si mesmas.

Palamedes critica, depois disso, aquele sentimento universal que poderia servir de guia para o estabelecimento dos modos e costumes, afirmando que Diógenes e Pascal teriam adotado modelos de vida muito diferentes entre si e, ainda assim, ambos foram reconhecidos e serviram de exemplo de conduta em seus tempos. Mas, o autor responde: "uma experiência que é bem sucedida no ar, disse eu, nem sempre é bem sucedida no vácuo" (EPM, *Um diálogo*, 57). Isto é, quando os homens passam a viver de modo artificial, acabam se afastando das máximas da razão comum e, deste modo, se separando dos sentimentos naturais do resto da humanidade. Desta forma, seus espíritos não atuam com a mesma regularidade e não poderiam, portanto, ter suas ações comparadas entre si sem levar em conta os desvios tomados no decorrer de suas vidas.

Logo, de acordo com o contexto histórico e cultural, o sentimento moral, presente em toda a humanidade, está sujeito à adaptação e modificação de valores e, por isso, parece estranho quando comparado a costumes de outras épocas e nações. Em certa altura de *Um diálogo*, o narrador desafia Palamedes com o seguinte questionamento:

> Levaríeis a julgamento um grego ou um romano pela *common law* da Inglaterra? Ouvi-o defender-se por suas próprias máximas, e então decidi. Não há costumes tão inocentes ou razoáveis que não possam ser tornados odiosos ou ridículos se medidos por um padrão desconhecido para as pessoas; especialmente se empregardes um pouco de arte e eloquência para agravar algumas circunstâncias e atenuar outras, conforme convier ao propósito de vosso discurso. Mas todos esses artifícios podem facilmente ser voltados contra vós (EPM, *Um diálogo*, 18-19).

O cético, ao que parece, não teria percebido que, ao analisar a diversidade de culturas e costumes da humanidade, existem princípios por trás deles que fazem com que as pessoas ajam de um modo ou de outro. Montaigne e La Mothe Le Vayer, por exemplo, em certa medida representados por Palamedes, ao apresentar diferentes tipos de comportamento em culturas alheias, não avançaram nesta crítica para perceberem o que eles têm em comum. Já o propósito de Hume aqui, conforme alguns comentadores sugerem, seria o de defender um tipo de "pluralismo cultural", em vez de um mero relativismo moral.[4]

Kate Abramson (1999) mostra que Hume, em vez do relativismo, sustenta uma "simpatia extensa", na qual é possível levantarmos diferentes juízos sobre determinados valores particulares.[5] Ou seja, nós não partiríamos de um critério padrão para avaliar uma determinada cultura e, sim, levaríamos em conta se determinado costume produz um efeito útil e/ou agradável para aquela cultura em questão. Teríamos, portanto, não uma, mas uma pluralidade de escolhas certas diante do cenário diversificado da humanidade.

Além disso, de acordo com essa interpretação, é necessário, por meio da razão, promover uma ampliação da capacidade de sentir para então podermos compreender por que uma determinada cultura considera virtude o que outra

chama de vício e vice-versa. Assim, pessoas ofuscadas pela razão e afetadas pela superstição e entusiasmo, tais como Diógenes e Pascal, são incapazes de adotar o ponto de vista da simpatia extensa, tornando-se, segundo Kate Abramson, "moralmente cegos".

Há outros autores que sustentam uma leitura semelhante a essa. Mark Collier considera que as diferenças de juízo que o ser humano emite diante de diferentes tipos de comportamento são resultantes de fatos históricos e sociais específicos de cada sociedade; por isso, "desacordos morais frequentemente se reduzem, em outras palavras, a desacordos fatuais" (2013). Dennis Rasmussen (2013) também utiliza o termo "pluralismo moral ou cultural" para se referir à moral humeana, uma vez que padrões morais, segundo o filósofo, podem e devem variar no contexto. Ademais, esta leitura impede que Hume seja considerado um universalista moral, pois, assim como em Adam Smith, as ações morais não estariam simplesmente "escritas" na natureza humana, como o próprio Hume reconhece em EPM, seção 1. Já Richard Dees (1992), em vez de "pluralismo", usa o termo "contextualismo cultural", mas sem rejeitar a ideia de que, para Hume, os contextos são importantes para se justificar uma rebelião, por exemplo, uma vez que traçar estratégias sistemáticas e abstratas nos impediria de verificar fatores relevantes do contexto, tais como a história e circunstâncias particulares.

Conforme a leitura acima, é possível constatarmos que o pensamento de Hume, embora promova um ataque ao ceticismo relativista de Palamedes, acaba não satisfazendo, de certo modo, ao anseio do cético de encontrar uma resposta baseada na razão abstrata ao ceticismo com relação à diversidade das práticas morais e culturais. Isto é, ainda que ele considere as críticas céticas fracas com relação à diversi-

dade moral, pois essas teriam desprezado o uso de um tipo de raciocínio experimental e de reflexões mais refinadas para avaliar o valor de cada prática moral no interior de cada sociedade, Hume não se dispõe a conceder uma prova baseada num princípio demonstrativo, tal como exige a tradição filosófica.

A hipótese de Hume, portanto, seria uma saída "não-filosófica" ao problema, como ele próprio diz, visto apelar para um instinto presente na natureza humana. Pois, uma solução puramente especulativa, na sua concepção, faria parte de outro âmbito; seria levar o debate para o nível das discussões filosóficas, no qual o cético sempre triunfaria. A solução humeana, a meu ver, destina-se apenas a "isolar" os argumentos céticos, tornando-os ineficazes diante do desenvolvimento científico e das questões inevitáveis da vida comum, ainda que permaneçam dignos de consideração filosófica. Como o próprio Hume diz na seção 12 da *Investigação*, o seu ceticismo incide num outro nível e relaciona-se às questões de cunho metafísico, isto é, diz respeito a questões abstrusas, demasiado distantes da experiência sensível. É verdade que o cético pirrônico, tal como apresentado por Sexto (como, por exemplo, nas *Hipotiposes*, livro I, cap. XI), também adota o critério de seguir seus sentimentos ou crenças com relação a questões evidentes ou afecções involuntárias, de modo semelhante ao proposto por Hume. No entanto, é importante observar que isso não é suficiente para fazer de Hume um seguidor do pirronismo. O pirrônico coloca em questão toda e qualquer questão que se lhe apresenta, não só relacionada à razão e aos sentidos, mas também aos modos de vida em qualquer sociedade, seguindo apenas as aparências ou as leis e costumes da sua região. Hume lança hipóteses positivas com relação a esses tópicos, não deixando de posicionar-se diante de questões contro-

versas, tais como acerca do racionalismo filosófico, do entusiasmo e das superstições, do dogmatismo cego, etc, aparentemente reservando a sua suspensão de juízo aos tópicos de difícil consentimento, especialmente aos chamados tópicos metafísicos e filosóficos apenas. Tal interpretação, suponho, estaria de acordo com o que Hume chama de "ceticismo mitigado", na seção 12 da *Investigação sobre o entendimento humano*.

Referências

ABRAMSON, Kate. Hume on Cultural Conflicts of Values, In: *Philosophical Studies*. Netherlands, v.94, n.1-2, 1999, p. 173-187.
COLLIER, Mark. The Humean Approach to Moral Diversity, In: *The Journal of Scottish Philosophy*. v.11, n.1, 2013, p. 41-52
DEES, Richard. Hume and the contexts of Politics, In: *Journal of the History of Philosophy*. v.30, n.2, 1992, p. 219-242
EMPIRICUS, Sextus. *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge/London: The Loeb Cassical, 1976. V. 1.
HUME, David. *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. Rio de Janeiro: Liberty Fund, 2004. |E|
HUME, David. *The Letters of David Hume*. Oxford: Clarendon Press, 1932. Edited by J.Y.T. Greig. 2 vols.
HUME, David. *Investigação sobre os princípios da moral. In: Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004. |EPM|
HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009. |T|

LA MOTHE LE VAYER, Fraçois de. *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens & Quatre autres dialogues du mesme aut*eur. Francfort: Jean Sarius, 1716. 2 vols.
LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Pedro Paulo Garrido Pimenta. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
MERSENNE, Marin. *La vérité des sciences contre les septiques ou Pyrrhoniens*. Paris: chez Toussainct du Bray, 1625.
MONTAIGNE, Michel de. *Ensaios*. São Paulo: Abril Cultural, 1972. Col. Os Pensadores.
POPKIN, Richard. *The High Road to Pyrrhonism*. Edited by WATSON, J & FORCE, G. Indianapolis: Hackett Publishing, 1989.
RASMUSSEN, Dennis. The Anti-Universalism of David Hume and Adam Smith. Paper prepared for delivery at the *American Political Science Association annual meeting*, Chicago, IL, August 2013. ssrn.com/abstract=2299378 Acesso em: fevereiro de 2015.
TAYLOR, Jacqueline. Hume's Later Moral Philosophy, In: NORTON, David & TAYLOR, Jacqueline (eds). *The Cambridge Companion to Hume, Cambridge*. Cambridge University Press, 2.ed. 2009.

Notas

1 Ver citações no ensaio *Da população das nações antigas* (E 2004, 583); EPM, seções II e IV e NHR, seções IV e XII.

2 De fato, Hume também argumentou contra a leitura de que o temperamento dos homens se deve a causas físicas às quais ele está submetido, como o clima, o ar e a alimentação, no ensaio *Do caráter nacional*, citando nove razões retiradas da história para mostrar que a formação das personalidades se deve mais ao contágio dos modos e costumes e à simpatia entre as pessoas do que às causas físicas (E 2004, 339ss).

3 D. Rasmussen afirma que os "antagonistas óbvios" de Hume nesta crítica são os racionalistas morais do seu tempo, tais como Clarke, Wollaston, Cudworth e Malebranche (2013, 3). Não será possível, porém, fazer uma análise das ideias desses autores aqui. Com relação aos céticos, além dos que citamos, Jacqueline Taylor acrescenta Bernard de Mandeville, por esse afirmar que a moralidade é uma mera invenção de políticos (2009). Vale lembrar que Hume não só era leitor de Mandeville (embora seja discutível se ele pode ser considerado um cético) como argumenta contra os que "inferiram que todas as distinções morais originam-se da educação, e foram inicialmente inventadas, e depois encorajadas, pela arte dos políticos" (EPM 2004 V, 3, 270).

4 Parece não haver dúvidas de que o pensamento de Hume não poderia ser representado por Palamedes. Há uma carta sua bem conhecida dirigida a James Balfour of Pilrig de 15/03/1753, na qual ele se diz empenhado a refutar o cético Palamedes com todas as suas forças, e que os argumentos para isso foram tirados dos "princípios capitais" do seu sistema (1932, vol. I, 173). Além disso, a escolha do nome 'Palamedes' para o seu adversário não parece ter sido arbitrária. Palamedes é o personagem mal afamado por suas mentiras e sofismas da mitologia grega, defendido por Górgias nos diálogos de Platão, como mostra Collier (2013, 53, n.2).

5 Hume indica, entre outras passagens, algumas páginas do livro III do *Tratado*, para confirmar a sua interpretação. Citamos, por exemplo, a seguinte: "Ora, é evidente que esses sentimentos, seja qual for sua origem, devem variar de acordo com a distância ou proximidade dos objetos; não posso sentir um prazer igualmente vívido pelas virtudes de uma pessoa que viveu na Grécia há dois mil anos e pelas de um amigo de longa data" (T III, III, I, 2009; 15, 620-1).

10

Hume e a vivacidade das crenças morais

André Luiz Olivier da Silva

O presente trabalho aborda a origem das crenças morais a partir da metodologia empirista de Hume, apontando o domínio das impressões sensíveis como o dispositivo do processo de formação das crenças. Como Hume explica, então, esse processo de formação das crenças a partir de uma base empírica? Como explicar, segundo a metodologia empirista, a origem de nossas crenças morais? Para responder a essas indagações tomaremos como ponto de partida a tese empirista de Hume segundo a qual toda ideia, no processo associativo de ideias que se estabelece na imaginação da mente humana, provêm, em última instância, sempre de uma impressão sensível. Mais do que isso, destacaremos a função do hábito no processo de formação das crenças morais, pois a natureza humana, com base nos princípios de associação de ideias a partir da imaginação, passa a inferir conclusões acerca daquilo que julga observar no mundo empírico.

A mente humana, por meio da influência que o hábito exerce na imaginação, gera um movimento repetitivo entre as ideias, um movimento que desencadeia um longo processo mental até atingir as crenças que os homens produzirão sobre o mundo e as outras pessoas, em relação, principalmente, ao fenômeno moral e à distinção entre o certo e o errado, o bem e o mal. A partir dos pontos mencionados, pretendemos, por fim, apontar que as crenças morais constituem uma maneira de sentir aquilo que julgamos ser a realidade, uma maneira de perceber que varia conforme graus de vivacidade.

1 Inferência causal e experiência

A mente procede a partir de inferências e generaliza os fatos observados, concluindo que experimentos ainda carentes de observação são e serão parecidos aos experimentos previamente observados. Hume mostra que a mente humana vai além do dado observado ao imaginar que, por detrás do dado empírico, escondem-se poderes secretos: "de um certo número de experimentos uniformes, nós *inferimos* uma conexão entre as qualidades sensíveis e os poderes secretos" (EHU 5.21). Os seres humanos inferem e vão além do dado empírico, isto é, suas mentes extraem conclusões precipitadas, antecipando os acontecimentos sobre o mundo dos fatos, de modo que é importante questionar as bases que fundamentam a inferência causal, conforme adverte Hume: "A questão permanece: em que passos argumentativos funda-se essa *inferência*?" (EHU 5.21). A resposta para explicar o fundamento dessas inferências sobre o mundo fático e os eventos causais reside na experiência.

A solução para o problema cético acerca da origem da inferência causal é a experiência, mais precisamente o hábito, um princípio apto a produzir as crenças que a natu-

reza humana produz para explicar o mundo dos fatos. Um princípio da experiência é justificado por elementos empíricos, não derivados da razão e "[o] que Hume realmente rejeita é que o princípio gerador das inferências *causais* (e não das inferências indutivas *em geral*) possa alguma vez ser derivado da razão." (Monteiro, 2003, 118). O hábito, como um produto da imaginação, caracteriza esse princípio não-racional qualificado a justificar as crenças, fornecendo confiança às expectativas que os homens imputam a possíveis acontecimentos do mundo.

Torna-se, assim, de extrema relevância distinguir e separar a razão da imaginação, tendo em vista que somente a experiência poderá contribuir para a associação de ideias e a formação das crenças causais. Biro aduz que essa distinção é determinante para Hume propor o seu projeto de uma ciência da mente: "A distinção entre razão (uma faculdade reflexiva para produzir inferências com base em evidência) e a imaginação (uma faculdade não-reflexiva que naturalmente passa da experiência para crença) é fundamental para anatomia de Hume sobre a mente" (Biro, 1998, 43). Com os limites de atuação da imaginação bem desenhados, Hume poderá notar que a natureza humana percebe um laço de união entre os objetos da investigação (um objeto é causa do outro; um é parecido com o outro e semelhante a ele; ou um é contíguo ao outro objeto), vindo a gerar uma expectativa em relação à produção de novas ideias ou de acontecimentos vindouros sobre as questões de fato – como se fosse possível prever o que irá acontecer no mundo natural, como se fosse possível dizer o que devemos fazer no fenômeno moral.

2.1 A conjunção constante

Com base nos princípios de associação, a mente passa a inferir conclusões acerca de questões de fato, imaginando,

inclusive, como as pessoas devem agir e conduzir as suas vidas no plano moral. Por meio da imaginação, a mente gera um exercício repetitivo entre as ideias, um exercício que será o fundamento para as crenças que os homens produzirão em relação ao mundo e às outras pessoas. Esse exercício de repetição no manejo da conexão entre ideias se deve à "CONJUNÇÃO CONSTANTE" (T 1.3.6.3), pois a mente percebe os objetos tendo como norte os princípios da associação de ideias, relacionando os objetos da mente em conformidade com a semelhança, a contiguidade e a causalidade. As impressões e as ideias são observadas mais de uma vez, constantemente, e, sempre que são observadas pela mente, aparecem conjugadas e conectadas umas às outras. Embora a conjunção constante entre os objetos armazenados no pensamento não seja diretamente percebida pela natureza humana, o seu influxo sobre a mente consiste no motor propulsor das crenças factuais e morais. Certas relações estabelecidas no mundo das ideias, quando frequentes e corriqueiras, podem persuadir o homem a elaborar crenças que ora se referem ao mundo ora às pessoas, como se a relação de ideias fosse ajustável às questões de fato, como se as relações fossem coesas e coerentes com a realidade objetiva.

A mente passa a acreditar na ocorrência de determinados fatos, tendo como base de apoio a conjunção constante e repetida dos objetos; passa a crer que o homem deve agir deste ou daquele modo. A natureza humana acostuma-se com a conjunção constante entre os objetos, e passa a repetir as relações que estabeleceu outras vezes entre as coisas percebidas, fabricando, por sua vez, novas relações, quase que idênticas às anteriores. Ayer afirma que: "a observação da conjunção freqüente e constante das questões de fato de tipos recorrentes suscita um hábito mental, ou costume, de esperar que essa regularidade se repita" (Ayer,

2003, 91). De tanto verificar a aparição de um objeto, por meio de uma impressão, e de verificar, em seguida, uma sucessiva associação entre as ideias, a mente humana cria a expectativa sobre a ocorrência de novos eventos. A mente passa a confiar que objetos iguais geram obviamente objetos iguais, ou, ao menos, semelhantes e parecidos.

2.2 O hábito

A repetição da associação de ideias pode forçar a mente a inferir conclusões sobre o mundo dos fatos, podendo, inclusive, ensejar a crença na existência desses mesmos fatos. Para que a formulação de ideias complexas seja possível, tais como a ideia do bem em si, a mente humana deve ser despertada por um princípio da imaginação denominado "*hábito* ou *costume*" (EHU 5.5). Esse princípio da imaginação é uma disposição da natureza humana a sentir a repetição dos fenômenos, e a reproduzir a repetição no âmbito de suas operações mentais.[1] Diz Hume:

> Esse princípio é o *hábito* ou *costume*. Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *hábito*. (EHU 5.5).

O hábito é uma propensão natural da mente de esperar a repetição de eventos que ainda não ocorreram no mundo dos fatos. Com o auxílio do hábito ou costume, a natureza humana ultrapassa os dados observados, extraindo conclusões que vão além daquilo que o ser humano pode ver ou tocar. O hábito ou o costume é uma propensão ou disposição da natureza humana a fomentar expectativas e esperar

resultados futuros a partir de casos presentes. O hábito induz a mente a projetar suas imagens na experiência, sendo, segundo Deleuze, a "síntese de um passado e de um presente constitutiva do porvir" (Deleuze, 2001, 105). Prossegue Deleuze: "a síntese consiste em colocar o passado como regra do *porvir*" (Deleuze, 2001, 105). Na opinião de Hume, o hábito é "o grande guia da vida":

> O hábito é, assim, o grande guia da vida humana. É só esse princípio que torna nossa experiência útil para nós, e faz-nos esperar, no futuro, uma cadeia de acontecimentos semelhantes às que ocorreram no passado. Sem a influência do hábito, seríamos inteiramente ignorantes de toda questão de fato que extrapole o que está imediatamente presente à memória e aos sentidos. (EHU 5.6).

O costume reforça a crença nas ideias geradas pela associação com base nos princípios reguladores da natureza humana. O hábito é um desdobramento dos princípios que regulam a associação de ideias, tendo em vista que esses princípios reforçam no interior da mente humana a existência de determinadas ideias complexas, tais como a ideia de identidade.

Com isso, o costume produz na mente uma propensão a sentir a repetição dos fenômenos e a reproduzi-la no âmbito da imaginação, gerando não só novas ideias, mas, principalmente, crenças e convicções. Se repararmos com atenção, o hábito não é observado pela natureza humana, como se fosse um objeto passível de percepção. A única coisa que a experiência nos mostra é que o hábito, embora inobservável, se manifesta através de "uma repetição *observável*" (Monteiro, 1984, 46) e, por isso mesmo, podemos denominá-lo "uma disposição" (Monteiro, 1984, 46), "uma *disposição* instintual" (Monteiro, 2003, 55). Em estu-

dos mais recentes, Monteiro continua a abordar essa *disposição* a sentir a repetição,[2] mostrando que o hábito consiste "numa autêntica *propensão* para fazer alguma coisa que já foi repetidamente feita." (Monteiro, 2003, 44). Com base na semelhança, na contiguidade e na causalidade, a natureza humana, à medida que vai se familiarizando com tantas ideias que lhe são apresentadas, vai também repetindo o procedimento aplicado às operações de sua própria mente, associando e relacionando novas ideias de um modo muito semelhante e repetitivo.

O hábito é um princípio independente da razão, pois é um filho bastardo da experiência, que nasce no seio da faculdade da imaginação. Com isso, Hume nos mostra que as crenças produzidas pelos seres humanos, mais precisamente as crenças morais, por mais sensatas e corretas que pareçam ser, não possuem uma justificativa racional, como alerta Russell: "nossa crença é uma fé cega à qual não se pode atribuir qualquer fundamento racional" (Russell, 2008, 44). Os argumentos céticos de Hume afastam a razão porque ela não é forte o suficiente para determinar a mente dos homens. Tais argumentos negativos "demonstram que a razão, como é costumeiramente entendida, não desempenha um papel na vida humana." (Stroud, 2005, 14). A razão é inapta para construir inferências causais indutivas porque, segundo Hume, a capacidade racional do homem permanece insensível à repetição dos fenômenos. "Hume mostrou que a origem dessa capacidade não poderia nunca estar na razão, pois esta faculdade humana é sempre indiferente à repetição." (Monteiro, 2003, 154).[3] O hábito, continua Monteiro, constitui "um princípio da natureza humana completamente diferente da razão demonstrativa que vemos operar na geometria e nas outras ciências matemáticas." (Monteiro, 2003, 154). O hábito exige uma explicação similar às conclusões

extraídas nas ciências físicas e naturais, visto ser uma percepção, uma capacidade não racional da mente de sentir a repetição.

Como um princípio da imaginação, o hábito não está tão distante das relações de semelhança, contiguidade e causa e efeito. Pelo contrário, o hábito, talvez, seja derivado da mesma origem que os princípios da associação: "É verdade que existe um princípio de união entre idéias que, à primeira vista, pode ser considerado diferente desses; mas veremos que, no fundo, depende da mesma origem." (T 1.3.6.14). Com o costume, a mente humana, ao percorrer o caminho que vai de uma impressão a ideias que se tornam cada vez mais complexas e abstratas, sente-se estimulada a repetir o procedimento, percorrendo novamente o mesmo caminho outras tantas vezes, renovando, assim, o procedimento associativo.

3 A natureza da crença

O influxo do hábito provoca a repetição nas operações da mente, que passa a realizar instintivamente a transição entre as ideias, associando, de maneira natural e involuntária, umas às outras. A mente chega ao ponto de repetir a associação de ideias espontaneamente, e aí já não está mais apenas a relacionar ideias, mas sim a emitir crenças na existência dessas ideias. Quando a mente já não pode mais resistir à transição de ideias, sendo-lhe praticamente inevitável trilhar o percurso que vai da impressão à ideia, é porque está a formular crenças e opiniões com base nas ideias associadas, com base na repetição do modo pelo qual as ideias são associadas. Nesse sentido, a crença é um produto do hábito, pois consiste na expectativa gerada pela natureza humana, quando ela, ao sofrer a repetição dos objetos, antecipa fenômenos

naturais. Quanto mais a realidade é experimentada pela natureza humana, com o crescente acúmulo de observações sobre os fenômenos, maior é a expectativa e a confiança gerada, maior é a sensação de que um determinado fenômeno irá seguramente ocorrer outra vez.

> toda crença relativa a fatos ou à existência efetiva de coisas deriva exclusivamente de algum objeto presente à memória ou aos sentidos e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro. Ou, em outras palavras, tendo descoberto, em muitos casos, que dois tipos quaisquer de objetos – chama e calor, neve e frio – estiveram sempre associados um ao outro, se a chama ou a neve se apresentarem novamente aos sentidos, a mente é levada pelo hábito a esperar o calor ou frio, e a *acreditar* que tal qualidade está presente e irá revelar-se se examinada de perto. Essa crença é o resultado necessário da colocação da mente em tais circunstâncias. Trata-se de uma operação da alma que, quando estamos nessa situação, é tão inevitável quanto sentir a paixão do amor ao recebermos benefícios, ou a do ódio quando deparamos com injúrias. Todas essas operações são uma espécie de instintos naturais que nenhum raciocínio ou processo do pensamento ou entendimento é capaz de produzir ou de evitar. (EHU 5.8).

No processo de associação de ideias a mente acostuma-se a relacionar objetos, vindo a associar, por exemplo, a chama de uma vela à ideia de calor, à ideia de que a mesma queima e pode machucar a sua mão. Mais do que formular ideias, a natureza humana produz a crença no calor ou a crença na ideia de queimadura e infere a partir daí que, caso sua mão seja posta sob a chama de uma vela, terá, por consequência, aquela parte do seu corpo, inevitavelmente, queimada. De tanto verificar que a chama produz calor, a mente humana passa a inferir que a mesma queima. De tan-

to presenciar a chama de uma vela queimar, a mente passa, então, a inferir que não pode tocar a mão, nem qualquer outra parte de seu corpo, no fogo, do contrário se queimará.

Ao observar a correspondência da chama com o calor ou da neve com o frio, a mente não só associa ideias, como também enuncia opiniões acerca do mundo, acreditando na existência das ideias associadas. Com esses exemplos, pode-se verificar que, a partir da associação de ideias, a mente vai formulando crenças, repetindo em suas operações o influxo do hábito. Exemplos sobre a inferência causal mostram que a esperança da mente em relação à repetição dos objetos associados reside justamente no hábito. O caráter habitual que envolve a natureza humana, quando objetos passam a se repetir na mente, a induz a esperar que a repetição prossiga e os objetos já verificados sejam verificados novamente.

3.1 Uma descrição da estrutura das crenças

Embora a definição do termo crença não seja uma tarefa fácil, como admite o próprio Hume, não podemos nos furtar a definir a sua natureza.[4] Mas isto só será possível em contraste com a definição de ideia. Sabemos que a ideia é uma classe de percepção, copiada de uma impressão. Constitui uma imagem fosca de impressões sensíveis. A crença, por sua vez, está colocada num patamar acima das ideias na escala do conhecimento e consiste, basicamente, numa maneira diferente e peculiar de sentir a associação de ideias. "A crença é, porém, algo mais que uma simples idéia. É uma maneira particular de formar uma idéia." (T 1.3.7.6). Nesse sentido, não podemos confundir a natureza da crença com a das ideias. Mas como identificar com precisão o que diferencia uma da outra?

É extremamente difícil encontrar a diferença entre crença e ideia, e Hume parece, em muitas ocasiões, econo-

mizar palavras numa definição precisa que diferencie uma da outra. Isso se deve à própria dificuldade em se definir algo que só pode ser sentido pelo homem. Com isso, já temos uma primeira definição para a crença: ela é sentida pela natureza humana, ela é uma sensação. Mas a crença não é uma sensação qualquer, e sim uma sensação mais brilhante e vivaz do que qualquer ideia. A crença "É uma maneira particular de formar uma idéia." (T 1. 3.7.6). Aqui temos uma definição de crença reincidente nos textos de Hume (usada frequentemente por ele, no anseio de ressaltar até mesmo a dificuldade quanto à definição de um termo que só pode ser sentido): a crença é uma maneira de sentir a realidade. É a maneira pela qual o homem relaciona ideias a impressões presentes, vindo a acreditar na realidade. Uma maneira de perceber, que varia conforme graus de vivacidade. Afirma Hume:

> Sendo assim, como a crença não faz senão variar a maneira como concebemos um objeto, ela só pode conceder a nossas idéias uma força e vividez adicionais. Portanto, uma opinião ou crença pode ser definida mais precisamente como UMA IDÉIA VÍVIDA RELACIONADA OU ASSOCIADA COM UMA IMPRESSÃO PRESENTE. (T 1.3.7.5).

Hume sabe das dificuldades que circundam o termo crença. Mas, nem por isso deixa de propor um significado a esse termo. Hume prefere apelar para uma definição que condiga com uma sensação referente ao mundo, ao modo pelo qual o homem percebe os objetos. Mais do que "tentar *definir* esse sentimento" (EHU 5.12), Hume prefere estabelecer uma descrição detalhada do mecanismo mental quando a natureza humana processa ideias e elabora crenças. Hume visa "ensaiar uma *descrição* desse sentimento"

(EHU 5.12), uma descrição da maneira pela qual o homem sente o mundo. A crença é um sentimento elaborado pelo ser humano, uma expectativa e um anseio de repetição. "A denominação verdadeira e apropriada desse sentimento é *crença*, e jamais alguém se sentiria perplexo diante do significado desse termo, porque cada pessoa está, a cada momento, consciente do sentimento que ele representa." (EHU 5.12). Todo o ser humano associa ideia e elabora crenças factuais – basta relatar como funciona a engrenagem mental quando o homem deposita a sua confiança na ocorrência de algum evento.

Na *Investigação sobre o entendimento humano*, Hume afirma que a crença é um sentimento, uma disposição a sentir a repetição dos objetos que aparecem no campo perceptivo do homem.[5] A crença pode ser definida sob vários aspectos, mas, no fundo, ela é concebida como "aquele ato mental que torna as realidades – ou o que se considera como tais – mais presentes para nós do que as ficções, que lhe dão um peso maior junto ao pensamento e uma influência superior sobre as paixões e a imaginação." (EHU 5.12). Hume, então, descreve a crença como uma sensação da natureza humana ao mesmo tempo em que anuncia as dificuldades no âmbito de sua conceituação. Diz ele:

> Mas, como é impossível que essa faculdade da imaginação possa, por si só, alcançar a crença, torna-se evidente que a crença não consiste na natureza particular ou ordem específica de nossas idéias, mas na *maneira* como são concebidas e no *sentimento* que trazem à mente. Confesso que é impossível explicar perfeitamente esse sentimento ou maneira de concepção; podemos fazer uso de palavras que expressam algo que disso se aproxima, mas sua denominação própria e verdadeira, como observamos antes, é *crença*; um termo que todos entendem suficientemente na vida cotidiana. E, em filosofia,

> não podemos ir mais além da asserção de que a *crença* é algo sentido pela mente, que distingue entre as idéias provindas do julgamento e as ficções da imaginação. (EHU 5.12).

No *Tratado*, Hume já havia dito que a crença é um termo que dificilmente pode ser definido por conceitos. As ideias se traduzem num plano conceitual, mas as crenças extrapolam essa esfera, e só podem ser sentidas ou percebidas pela natureza humana. Quando Hume admite as dificuldades de se definir a crença, é porque não quer aprisionar um sentimento ao campo teórico. Diz Hume:

> Por uma indução que me parece bastante evidente, concluo que uma opinião ou crença não é senão uma idéia que difere de uma ficção, não na natureza ou na ordem de suas partes, mas sim na *maneira* como é concebida. Mas quando pretendo explicar o que é essa *maneira*, não consigo encontrar nenhuma palavra plenamente satisfatória, sendo por isso obrigado a apelar para aquilo que cada um sente, a fim de lhe dar uma noção perfeita dessa operação da mente. (T 1.3.7.7).

Estabelecer as fronteiras que separem as crenças das ideias não significa recusar a presença de ideias na constituição das crenças. Na realidade, a diferença entre crença e ideia se reduz à outra diferença, a saber, a diferença entre ideia e ficção. A crença provém de uma ideia, uma ideia vívida associada a uma impressão que está sendo apresentada à mente. Quando as ideias não são vívidas (pelo menos não são vívidas para justificar crenças), e não passam de pálidas e obscuras ideias, é porque estamos diante de uma ficção da imaginação.

3.2 A distinção entre ideias e ficções da imaginação

A estruturação das crenças na natureza humana se resume a uma associação entre uma impressão presente, e, principalmente, uma ideia vívida. Dentre as ideias, não pode qualquer uma se habilitar a fundar crenças, mas somente aquelas que são vivazes e vigorosas podem justificar o processo de formação das crenças factuais. Do contrário, não passariam de ideias pálidas, de ficções da imaginação. Hume afirma que "a *crença* é algo sentido pela mente, que distingue entre as idéias provindas do julgamento e as ficções da imaginação." (EHU 5.12). Nesse sentido, as crenças são uma maneira de concepção, bem como um sentimento apto a distinguir entre ideias e ficções da imaginação. As ideias vívidas servem para a constituição das crenças. As ideias pálidas e obscuras não possuem a força e o vigor suficiente para constituir crenças, e são reduzidas às ficções da imaginação.

As ficções são ideias operadas pela imaginação que não conseguem despertar a adesão e a confiança dos seres humanos. São ideias fictícias, que não servem para angariar o assentimento de ninguém. As ficções não passam de ideias que foram erroneamente sobrepostas e entrelaçadas umas às outras. Elas podem ser imaginadas, tal como é possível imaginar monstros e personalidades inexistentes, como a mula-sem-cabeça e o saci pererê. Porém, dificilmente tais ideias angariarão a boa fé do homem comum, e não passarão de ideias, nada mais do que imagens pálidas e obscuras. Ao contrário das ideias vívidas, as ficções não passam de ideias sobrepostas de forma equivocada, ideias que justificam crenças factuais de um modo pálido. "Segue-se, portanto, que a diferença entre *ficção* e *crença* localiza-se em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser con-

vocada quando se queira." (EHU 5.11). As crenças ganham assentimento e adesão da natureza humana, ao contrário das ideias fictícias, que até geram crenças (crenças ficcionais), mas são inaptas para gerar crenças reais.

Pode-se pensar e imaginar uma ideia fictícia, como também se pode acreditar em tais ficções. Nesse sentido, as crenças podem ser "ficcionais" ou "reais", dependendo do grau de vivacidade das ideias que lhes dão fundamentação. Para movimentar as crenças factuais, a mente precisa conceber as ideias de um modo diferente, de um modo muito mais vivaz. Aliás, a crença é uma maneira de concepção, como diz Hume, uma maneira diferente de se conceber ideias. Mas onde reside essa diferença entre uma crença real e uma ficção? Essa maneira de concepção (tomada como crença real) difere da ficção porque é mais vívida e imediata. A diferença está na vivacidade das ideias que fundamentam as crenças naturais.

> Uma idéia que recebe o assentimento é *sentida* de maneira diferente (*feels different*) de uma idéia fictícia, apresentada apenas pela fantasia. É essa maneira diferente de sentir (*this different feeling*) que tento explicar, denominando-a uma *força, vividez, solidez, firmeza* ou *estabilidade* superior. (T 1.3.7.7).

Hume prossegue alegando que a crença é uma sensação, ou um sentimento, que pode distinguir as ideias das ficções da imaginação.

> Confesso que é impossível explicar perfeitamente essa sensação (*feeling*) ou maneira de se conceber. Mas seu nome verdadeiro e apropriado é *crença*, termo que todos compreendem suficientemente na vida comum. E, na filosofia, não podemos ir além da afirmação de que a crença é algo *sentido* pela mente, que permite distinguir as idéias do juízo das ficções

> da imaginação. A crença dá a essas idéias mais força e influência; faz que pareçam mais importantes, fixa-as na mente; e as torna os princípios reguladores de todas as nossas ações. (T 1.3.7.7).

Em não raras ocasiões, a mente toma uma ficção como uma ideia vívida, vindo, inclusive, a gerar crenças e convicções sobre as imagens que lhe são apresentadas. Mesmo sendo um engano, a natureza humana deposita sua fé nas ficções da imaginação, como no caso da ideia de identidade. A crença em uma ficção, em algo que não é percebido, ressalta justamente o valor da vivacidade com que os componentes da experiência são percebidos pela natureza humana. Algumas percepções são mais fortes do que outras, e, por isso, influenciam o processo de formação das crenças.

3.3 Graus de vivacidade

As impressões e as ideias que são associadas pela mente não possuem o mesmo grau de força e vivacidade que as crenças geradas através do próprio movimento de ideias na natureza humana. As crenças constituem uma maneira peculiar de conceber as ideias. Uma maneira de sentir o mundo, uma maneira diferente de sentir, mais viva e intensa do que as duas classes de percepções. As crenças conferem vivacidade às ideias. E o recurso à vivacidade demonstra, segundo Hume, que a investigação transita no âmbito das percepções, tendo em vista que as sensações da natureza humana variam em conformidade com graus de força e intensidade.

Sara Albieri distingue crença e aceitação a fim de mostrar que em Hume a crença não possui uma justificação racional, e, por isso, não diz respeito a aceitar ou não as crenças. Fundada na experiência, a crença não é mais do que sentimento. Diz Albieri:

> As pessoas podem, por exemplo, alegar crenças embora não creiam de fato: podem mentir acerca da própria crença, ou podem iludir-se acerca daquilo em que de fato crêem. Além disso, nem todas as crenças têm a mesma força: algumas crenças podem apresentar-se enquanto convicções profundas, enquanto outras podem distribuir-se por vários graus de certeza relativa. E mesmo a mais profunda convicção pode ser falsa. [...] Isso apontaria para o fato de a crença ser identificada antes com um *sentimento* do que com uma *evidência intelectual clara*; ou melhor, um sentimento que pode acompanhar a evidência intelectual, que sempre acompanha a certeza racional, mas que pode ocorrer de modo obscuro e por vezes contra o intelecto – *sei* que pode ser assim, mas não *sinto* assim. (Albieri, 2005, 83).

O apelo ao aspecto vivaz e direto das crenças separa não somente as crenças da aceitação das ideias, mas possibilita a Hume, como diz Albieri, "distinguir crenças de simples ficções da imaginação pela *intensidade* com que se impõem à mente" (Albieri, 2005, 85). As crenças não envolvem uma escolha racional por parte do sujeito, que pode optar entre aceitar ou desprezar as crenças. Pelo contrário, para Hume, o sujeito é movido pelo sentimento e não tem como controlar a situação: "porque o sentimento que é acrescentado à idéia da imaginação para formar a crença não é voluntário. Antes, são princípios de nossa natureza que agem sobre a experiência para formar crenças, de um modo involuntário e irresistível." (Albieri, 2005, 86). A vividez pela qual algumas crenças são elaboradas na mente não dão liberdade ao homem, que tende a acatar incondicionalmente aos ditames naturais. As crenças, afinal, são irrecusáveis.

3.4 A impressão presente

O parâmetro da vivacidade vincula as crenças a uma impressão sensível, visto que o fornecimento de vigor e força não só

às ideias, mas, principalmente, às crenças, se deve a uma impressão. A natureza da crença "consiste em uma idéia vívida relacionada com uma impressão presente" (T 1.3.8.1), sendo que a impressão fornece a vividez necessária à formação das crenças. Estamos falando não só das impressões das quais as ideias são derivadas, como também de uma impressão presente, que está diante da natureza humana naquele determinado instante.

Uma crença só pode ser formulada quando uma impressão está presente na natureza humana. Do contrário, não teremos a vivacidade necessária para justificar o surgimento das crenças. Diz Hume:

> Gostaria de estabelecer como uma máxima geral da ciência da natureza humana que, *quando uma impressão se torna presente a nós, ela não apenas conduz a mente às idéias com que está relacionada, mas também comunica-lhes parte de sua força e vividez*. Todas as operações da mente dependem em grande medida da disposição em que esta se encontra ao realizá-las; e, conforme os espíritos animais estejam mais ou menos estimulados, e a atenção mais ou menos concentrada, a ação terá sempre mais ou menos vigor e vividez. Assim, quando se apresenta um objeto que esperta e aviva o pensamento, toda ação a que a mente se aplica será mais forte e vívida, enquanto durar tal disposição. [...] Ocorre assim que, quando a mente é estimulada por uma impressão presente, ela passa a formar uma idéia mais viva dos objetos relacionados, em virtude de uma transição natural da disposição de um a outro. A mudança de objetos é tão fácil que a mente quase não se dá conta dela, aplicando-se em conceber as idéias relacionadas com toda a força e vividez que adquiriu da impressão presente. (T 1.3.8.2).

A vivacidade provém, obviamente, de uma impressão presente na natureza humana, mas não se pode esquecer

que o caráter vivaz e intenso das impressões originárias perpassa a cadeia associativa de ideias. A transição de uma ideia à outra é regulada pelos três princípios da associação, que preservam o aspecto da vivacidade até o surgimento das crenças sobre os fatos. Embora Hume advirta que, dentre os três princípios da associação, a causalidade seja o mais importante, ele não despreza a influência da semelhança e da contiguidade. Em alguns momentos, Hume enfatiza a relação de causa e efeito, alegando que somente este princípio pode fundar crenças. As outras duas relações, a semelhança e a contiguidade, só poderiam auxiliar na associação de ideias, mas não teriam a força necessária para a fundação do conhecimento. No entanto, para a formação das crenças factuais, é preciso mais do que somente a causalidade. O princípio de causalidade inclui a semelhança e a contiguidade. É preciso uma conjugação entre os princípios da associação, do contrário, as crenças estariam fadadas à destruição.

Para comprovar que não somente a causalidade incide na formação das crenças, mas também as relações de semelhança e contiguidade, Hume aponta dois exemplos que explicitam a importância desses dois princípios associativos, ao lado, certamente, da causalidade. Primeiramente, Hume analisa a incidência da semelhança no processo de associação de ideias, bem como a maneira pela qual a natureza humana, quando tocada por uma impressão presente, gera crenças e opiniões vivazes. Para tanto, cita o caso de alguém que é surpreendido por uma impressão imediata: "o retrato de um amigo ausente" (T 1.3.8.3; EHU 5.15). O retrato é uma impressão que aparece à mente deste ser humano, provocando um vívido processo associativo entre as ideias (algumas delas descobertas da memória). Por causa da semelhança entre o homem do retrato e o seu antigo amigo, a

natureza humana é levada a formular uma crença, associando uma ideia presente a uma vívida ideia. Afirma Hume sobre o primeiro exemplo:

> O primeiro experimento a que recorreremos para obter tal prova é o seguinte: podemos observar que, ao nos ser apresentado o retrato de um amigo ausente, a idéia que temos dele se aviva de forma evidente pela *semelhança*, e que todas as paixões que essa idéia ocasiona, quer de alegria, quer de tristeza, adquirem nova força e vigor. Concorrem para a produção desse efeito uma relação e uma impressão presente. (T 1.3.8.3).

Em outro exemplo, Hume arrola o problema da distância, corroborando a conclusão de que a contiguidade também exerce uma função importante para a geração das crenças naturais. Imaginemos um homem que se encontra muito distante de sua própria casa. Ele até pode formular ideias que tenha como referência a sua própria residência, mas tais ideias não possuem a vivacidade necessária para gerar crenças (crenças que alguém produz diante dos fatos, crenças sobre a existência dos objetos). Só uma impressão presente pode comunicar vivacidade às ideias e às crenças. Nesse sentido, a crença na existência dos objetos que circundam a casa de alguém só é avivada quando esta pessoa está diante de sua residência. Somente a partir de uma impressão presente é que a mente pode ter a vivacidade comunicada às suas ideias e crenças. Do contrário, serão apenas ideias, sem a contiguidade apta a amarrar ideias e formular crenças.

> Pensar em um objeto rapidamente conduz a mente ao que lhe é contíguo, mas apenas a presença real de um objeto o faz com uma vividez superior. Quando estou a algumas milhas de casa, tudo que se relaciona com ela me toca mais de perto do que

> quando estou a duzentas léguas. Mesmo a essa distância, porém, o ato de refletir sobre alguma coisa próxima de meus amigos e família produz naturalmente uma idéia deles. Mas neste último caso, ambos os objetos da mente são idéias; e, por isso, apesar de haver uma transição fácil entre elas, essa transição sozinha não é capaz de conferir a nenhuma das duas uma vividez superior, por falta de uma impressão imediata. (T 1.3.8.5).

Com base nesses exemplos, verifica-se que as crenças só podem surgir na natureza humana quando as ideias forem construídas à base das três relações de semelhança, contiguidade e causalidade, e não prioritariamente por uma em vez das demais. Os exemplos arrolados por Hume são esclarecedores, e mostram que a vivacidade é comunicada para a crença por meio do entrosamento entre os três princípios, inclusive pelos princípios da semelhança e da contiguidade. "A influência do retrato supõe que *acreditemos* que nosso amigo tenha alguma vez existido. A contigüidade ao lar não poderia excitar as idéias que temos dele a menos que *acreditemos* realmente exista." (EHU 5.20). Portanto, as relações de semelhança e contiguidade também exercem um papel relevante para a formação das crenças, tendo em vista, obviamente, a vivacidade com que aparecem à mente. Quanto mais vivazes forem estas relações, maior será a probabilidade da crença ou da expectativa formulada pela mente ser confirmada na realidade.

As crenças carecem do avivamento oriundo das ideias, que, por sua vez, carecem das impressões. Mais do que impressões, estamos falando de impressões que estão presentes, que aparecem à mente humana. Tais impressões promovem um processo associativo entre as ideias, tendo como base todos os seus princípios de conexão. Assim, a vivacidade presente numa impressão é transmitida às ideias,

contagiando não só as ideias, mas também as crenças. "Em todos os casos, é a transição a partir de um objeto presente que dá força e solidez à idéia que lhe está relacionada." (EHU 5.20). A vivacidade é contagiosa e perpassa uma longa série associativa, tendo como referência uma impressão presente, pois a crença só ganha força quando um objeto aparece à mente humana. As impressões atuam sobre o entendimento humano dando azo à vivacidade derivada das percepções sensíveis. As impressões invocam a associação, produzindo cópias e imagens na mente, que geram crenças e convicções sobre o mundo natural. Não há crença que deixa de ser uma consequência de impressões primárias e originárias.

A crença é responsável apenas por unir ideias vívidas a impressões presentes, sendo que o que assegura de fato essa relação é justamente o aspecto da vivacidade, que só pode ser extraído de uma impressão presente. "É certo que devemos ter uma idéia de toda questão de fato em que acreditamos. É certo que essa idéia surge somente de uma relação com uma impressão presente. É certo que a crença não acrescenta nada à idéia, mas apenas transforma nossa maneira de a conceber, tornando-a mais forte e vívida." (T 1.3.8.7). A crença é uma maneira de sentir a união das ideias às impressões presentes, uma maneira de conceber que adota como critério as percepções mais intensas e vivazes.

A crença é uma sensação vivaz da natureza humana, uma sensação a qual ninguém pode se recusar a sentir. A crença é uma relação espontânea e natural da mente que associa ideias e impressões, mais precisamente ideias vívidas e impressões presentes. O que garante a vivacidade não só da ideia que irá constituir crenças, como também das próprias crenças, é o caráter vivaz oriundo da impressão presente. "A impressão presente é que deve ser considerada a causa verdadeira e real da idéia, bem como da crença que a

acompanha." (T 1.3.8.8). A impressão que aparece à natureza humana é mais vívida e intensa do que qualquer percepção, exceto do que outra impressão. Quando de sua aparição, a impressão presente engendra um contínuo movimento entre as ideias, surgindo daí as crenças. A crença, por sua vez, relaciona impressões a ideias, tendo como parâmetro a vivacidade. De uma impressão presente, que é a percepção vívida e forte por excelência, são despertadas novas ideias, ideias vívidas, que irão fundar crenças. Com efeito, a causa de toda a engrenagem associativa é uma impressão presente, pois ela provoca a inferência até as ideias complexas e chega ao ponto de incentivar a mente a gerar crenças acerca das questões de fato.

3 Considerações finais

A origem das crenças morais, segundo a metodologia empirista de Hume, remete à impressão sensível à qual retorna todo processo associativo de ideias. A associação entre ideias é impulsionada por impressões sensíveis que, a partir do influxo exercido pelo hábito na imaginação, também ocasiona a geração de crenças. Na impressão sensível, encontra-se a vivacidade que irá estimular não apenas o processo associativo de ideias, mas, principalmente, a formação das crenças na natureza humana. A crença é, então, algo sentido pela natureza humana, algo muito mais vívido e intenso do que uma ideia ou do que as ficções da imaginação. A crença é um sentimento, muitas vezes um sentimento moral; é uma sensação agradável ou desagradável que, no final das contas, produz valores morais de bem e mal, certo e errado, justo e injusto. As crenças morais são não mais do que sentimentos morais que retomam sempre a vivacidade de uma impressão sensível.

Referências

ALBIERI, Sara. Crença e aceitação: a teoria humeana da crença como conhecimento confiável. In: GUIMARÃES, Lívia (org.). *Ensaios sobre Hume*. Belo Horizonte: Segrac, 2005.
AYER, Alfred Jules. *Hume*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.
BIRO, John. Hume's new science of the mind. In: NORTON, David Fate (editor). *The Cambridge Companion to Hume*. Cambridge: Cambridge University, 1998.
DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.
HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1992.
HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton e M. J. Norton (orgs.). Oxford: Oxford Philosophical Press, 2000.
HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowski. São Paulo: Editora da Unesp, 2001. |T|
HUME, David. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. In: HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora da Unesp, 2004. |EHU|.
HUME, David. *An enquiry concerning human understanding*. In: HUME, David. *Enquires concerning human understanding and concerning the principles of morals*. L. A. Selby-Bigge and P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 2006.
MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984.
MONTEIRO, João Paulo. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

RUSSELL, Bertrand. *Ensaios céticos*. Tradução de Marisa Motta. Porto Alegre: L&PM, 2008.
SMITH, Plínio J. *O ceticismo de Hume*. São Paulo: Loyola, 1995.
STROUD, Barry. *Hume*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 2005.

Notas

1 Na *Investigação sobre o entendimento humano*, Seção 5, Hume fornece uma análise clara da influência do hábito no processo de formação das crenças.

2 Sobre a repetição dos fenômenos, bem como sobre a propensão da natureza humana a sensibilizar-se com a repetição fenomênica, Monteiro traz à tona um tema interessante, a saber, a influência do tempo perante a mente humana. Esse autor propõe uma definição própria do hábito, não tão arraigada à repetição, mas à passagem temporal: "o conceito de uma disposição para adquirir capacidades ou tendências pela ação do *tempo* em nossos corpos, em nossas mentes, ou em ambos." (Monteiro, 2003, 47). Para ele, a noção de repetição proposta por Hume pode ser dispensada, mas a noção de transição temporal é essencial para analisarmos a disposição instintiva dos homens denominada hábito. "Em nosso conceito mais comum da influência do hábito, a repetição é dispensável, ao passo que o tempo é o elemento realmente indispensável para que seja possível falar da ação do hábito." (Monteiro, 2003, 47).

3 Não se pode confundir a razão clássica, a qual Hume definitivamente rejeita, com a noção de racionalidade. Monteiro vê no hábito e no costume a mola propulsora para uma interpretação racionalista. "O princípio de Hume é um princípio especial, e é a chave para qualquer compreensão de sua epistemologia como uma filosofia da *racionalidade*." (Monteiro, 2003, 61). E prossegue, ao ressaltar a racionalidade das crenças causais: "A proporção entre crença e evidência só faz sentido no interior de um quadro geral onde a costume ou hábito, entre outras coisas, é *também* um princípio de racionalidade, nos casos em que influencia nossa imaginação acerca de experiências de *conjunções*

de objetos ou eventos." (Monteiro, 2003, 112). É bem verdade que uma interpretação racional evita os encargos da alegação de irracionalismo na teoria humeana, proporcionando a leitura de um Hume não-cético. Com efeito, entendemos que se pode fugir do ceticismo sem fazer uso da racionalidade, valendo-se meramente do naturalismo.

4 Hume aborda a natureza da crença em T 1.3.7 e em EHU 5.

5 Pode-se dizer que a concepção de crença apresentada por Hume no *Tratado* é uma concepção relacionada à vivacidade da maneira pela qual o homem concebe a realidade. Na *Investigação*, por sua vez, a abordagem da crença perpassa o sentimento e a sensação. Segundo Plínio Smith: "A *Investigação*, por outro lado, não dá essa ênfase à vivacidade enquanto elemento da natureza da crença, preferindo apontar um sentimento ou sensação que diferencia a crença da ficção" (Smith, 1995, 87). Embora a ênfase dada na *Investigação* seja em relação ao sentimento, já no *Tratado* Hume percebe que a natureza humana é uma disposição apta a se sensibilizar, capaz de sentir o que é mais vívido.

11

Virtudes sociais e refinamento na filosofia moral de Hume

Andreh Sabino Ribeiro

De acordo com a perspectiva da historiadora Gertrude Himmelfarb, a peculiaridade do Iluminismo Britânico se constitui por uma "sociologia da virtude" (2011, 34-7), a promover uma "era da benevolência" no século XVIII, tanto de modo teórico quanto prático (2011, 169-88). Tudo indicaria então que as virtudes mais importantes nesse contexto seriam especificamente as sociais.

Procurando inserir Hume neste cenário, noto um fato curioso. O *Tratado* (1739-1740) menciona "virtudes sociais" apenas duas vezes, enquanto "virtude artificial" aparece em cinco parágrafos e "virtude natural" em onze. Lendo os *Ensaios* (1741-1742) deparamo-nos com apenas uma única menção às virtudes sociais, ao passo que não há nenhuma ocorrência dos termos virtudes naturais e virtudes artificiais. Esses números contrastam com a quantidade de vezes que os mesmos termos aparecem na *Investigação sobre os princípios da moral* (1751). Nesta obra são vinte e quatro os parágrafos que trazem o termo virtudes sociais, mas ne-

nhum sequer menciona as outras duas classificações de virtudes. Seria um sinal de que Hume reconhece apenas tardiamente a importância das virtudes tipicamente sociais?

A meu ver, certamente não. Almejo mostrar neste artigo o quanto a sociabilidade foi uma preocupação central para Hume desde suas primeiras obras, tanto em sentido teórico quanto prático, além de considerá-la como uma característica natural de homens refinados – o que se deveria esperar de seu tempo.

1 A preferência pelas virtudes sociais

Na primeira menção às virtudes sociais, Hume já as reconhece explicitamente como as mais importantes para os homens:

> Ninguém pode duvidar de que muitas das virtudes naturais têm essa tendência para o bem da sociedade. Docilidade, beneficência, caridade, generosidade, clemência, moderação e equidade ocupam o lugar de maior destaque entre as qualidades morais, e são comumente denominadas as virtudes sociais, para marcar sua tendência para o bem da sociedade (T 3.3.1.11)

No entanto, é na *Investigação sobre os princípios da moral* que Hume mais se dedica a explicar tais virtudes. Seu programa se inicia com o exame das virtudes da benevolência e da justiça, igualmente classificadas apenas como virtudes sociais (EPM 1.1), as mais necessárias aos homens de talentos ordinários (EPM 2.3), para mostrar que não há qualidades mais merecedoras de aprovação pública do que elas (EPM 2.5).

Hume admite que o julgamento que fazemos das virtudes sociais sempre considera parcialmente sua utilidade (EPM 2.22; 3.48). Por conta disso, os céticos morais inferem

erroneamente que a moralidade se *origina* da educação, sendo reforçada pela política, a fim de subjugar o egoísmo natural que incapacita os indivíduos para a vida social (EPM 5.3). No entanto, Hume entende que anterior a qualquer educação, as virtudes sociais teriam uma beleza e estimabilidade naturais (EPM 5.4), surgindo realmente da nossa propensão natural ao sentimento de benevolência que nos leva à dedicação ao interesse público (EPM 5.43). Dessa maneira, a utilidade das virtudes sociais não nos motiva em vista da consideração do interesse próprio. Seríamos atraídos a elas por conta de nossa constituição natural e universal de uma sensibilidade benevolente (EPM 5.45).

Nessa obra também Hume deixa mais evidente que a preferência humana por esta classe específica de virtudes não teria sido imediatamente estabelecida na história. Ele diz:

> Pode-se de fato observar que, entre todas as nações incultas (*uncultivated*) que ainda não experimentaram plenamente as vantagens que acompanham a beneficência, a justiça e as virtudes sociais, a coragem é a virtude predominante (EPM 7.15).

Isso, como supõe Hume, levaria os antigos a avaliarem a preferência dos modernos pelas virtudes sociais como algo demasiadamente "romântico e fantasioso" (EPM 7.18). Há aqui, então, uma associação direta entre uma preferência pelas virtudes sociais – em detrimento das virtudes bélicas, como a coragem – e uma sociedade culta, caracterizada por aquilo que o século XVIII chama de refinamento.

De acordo com o dicionário de Samuel Johnson (1755), *refinement* teria um sentido variável entre melhoramento e elegância, ou mesmo purificação. Hume, não distante desta significação para o termo, considera-o como um fenômeno que poderia acontecer em várias instâncias,

recomendando-o para quase todas. A única exceção parece ser ao âmbito do próprio raciocínio. Aqui, especificamente, o refinamento é pernicioso, pois possibilitaria encobrir lógicas falhas e incompatíveis com a realidade para convencer a audiência, como acontece com os discursos dos metafísicos em geral (T 1.1.7.3; 1.3.16.3), com o discurso dos escolásticos (EPM 3.38 n. 4) e também com o do egoísmo moral (EPM, ap. 2.2; 2.7).

Apesar da vastidão que o tema do refinamento compreende, tratarei particularmente de sua presença no domínio moral. Assim, entendendo a passagem EMP 7.15 em termos de refinamento, afirmo que para Hume: i) o refinamento moral é um processo histórico; ii) e este fenômeno implica a ampliação de experiências que nos levariam naturalmente a preferir as virtudes sociais. Mas restaria ainda saber: a) que experiências são essas? b) e de que modos nós as temos ou tivemos? A partir de agora cruzarei os dois temas – virtudes sociais e refinamento – nas obras humeanas de teor moral – o *Tratado*, os *Ensaios* e a *Investigação sobre os princípios da moral* – para responder tais questões.

2 A natureza do refinamento moral

Com relação ao refinamento há uma dificuldade de investigação que se deve à variedade de outros termos a ele associados, como, por exemplo, o termo da passagem acima: (*un*)*cultivated*, ao qual irei me restringir. Na seção *Da origem da justiça e propriedade*, no *Tratado*, lê-se que

> para que a sociedade se forme, não basta que ela seja vantajosa; os homens também têm de ser sensíveis1 a suas vantagens. Entretanto, em seu estado selvagem e inculto (*uncultivated*), e apenas pelo estudo e reflexão, é impossível que os homens al-

> guma vez cheguem a adquirir esse conhecimento (T 3.2.2.4, grifo meu).

Destaco aqui que o homem torna-se culto quando tem sua sensibilidade estimulada, ou cultivada, o que o levaria a preferir naturalmente a vida social. Por isso, depois do impulso instintivo inicial do apetite sexual e consequente procriação, são os laços afetivos reforçados pelo hábito que convencem os homens da vantagem de viver em sociedade. Na mesma seção do *Tratado* encontramos outro parágrafo que explicaria o desenvolvimento histórico em um estágio posterior à formação da sociedade. Hume fala da existência de um risco ou inconveniente em nossa própria natureza que dificulta mantermos a vida social. Trata-se da nossa natural *afeição parcial*:

> Segue-se de tudo isso que nossas ideias naturais e incultas (*uncultivated*) da moral, em vez de remediar a parcialidade de nossos afetos, antes se conformam a essa parcialidade, dando-lhe mais força e influência (T 3.2.2.8).

A solução para conservar a vida social não estaria na natureza mesma, quer dizer, na natureza inculta (*uncultivated nature*), mas sim no artifício, ou melhor, na natureza cultivada ou refinada.

Como já disse, por conta da propensão da sociedade refinada a dar preferência às virtudes sociais, os defensores do chamado ceticismo moral diriam que o artifício – como a educação e a política – *produziram* a distinção entre virtude e vício em uma manobra de controle das paixões mais impulsivas como o interesse próprio. Segundo Hume, essa tese seria equivocada por dois motivos: 1) há distinções morais que não levam em consideração o interesse público (quando sentimos agrado por algumas qualidades simplesmente por

simpatia); 2) a distinção moral precisa ser natural para que o artifício provoque reação nos indivíduos e sem isso o discurso nem seria inteligível. Para Hume, os artifícios são invenções, mas não são arbitrários. Eles *não criam*, mas *desenvolvem* a moralidade (T 3.3.1.11). Por isso, poderia ser dito que os artifícios, como a política e a educação, caracterizam-se como instrumentos de refinamento da nossa natureza.

Mesmo com a sociedade formada, ao longo da história o homem continuaria a precisar e vivenciar esse mesmo tipo de experiência afetiva que o convence a conservá-la, optando também por todos os meios que levam a este fim. Assim, entendo que conforme a EPM 7.15 teríamos a preferência natural pelas virtudes sociais não por conta de reflexão e estudo – assim como no momento da formação da sociedade e da aprovação de condutas como a justiça – mas por experiências afetivas promovidas artificialmente. Não apenas aprovamos a prática da justiça, por exemplo, em um dado momento da história, como também chegamos a preferi-la a partir de um momento posterior, juntamente com a benevolência e demais virtudes sociais, porque sentimos e nos convencemos de que elas melhor satisfazem nossas necessidades. Seria nesse sentido que Hume, no Apêndice *De algumas disputas verbais* (EMP 4.6), afirmará que os sentimentos de aprovação produzidos pelas virtudes não sociais – como a coragem, a temperança e a diligência – são inferiores e de certo modo diferentes dos sentimentos produzidos pelas virtudes sociais, ainda que não sejam de espécies completamente diferentes.

Como assinalado anteriormente, os *Ensaios* só mencionam o termo virtudes sociais apenas uma vez. E esta única menção aparece no ensaio *O Estoico*, texto que se tornou conhecido na tradição dos comentadores de Hume como um dos que tratam da felicidade, juntamente com *O*

Epicurista, *O Platônico* e *O Cético*. Abstenho-me aqui de analisar cada um desses ensaios. Assumo, no entanto, a interpretação de John Immerwarh (1989, 307-8) segundo a qual nenhum desses ensaios representaria completamente o pensamento de Hume, ao mesmo tempo em que cada um o expressaria em parte. Assim, creio estar autorizado a tomar pelo menos alguns elementos do que *O Estoico* diz acerca das virtudes sociais como uma corroboração do que afirmei sobre o pensamento de Hume. Neste texto, assim como em outras passagens da obra humeana, as virtudes sociais são apresentadas como prevalecentes (§ 14). Isso em meio à valorização do homem que, por sua vez, é tido como distinto dos demais animais porque é obrigado a desenvolver por meio da "arte e da indústria" (*art and industry*) o que a natureza lhe oferece. Diz a passagem:

> Muitas das necessidades dos animais (*brute-creatures*) são satisfeitas pela natureza [...] Mas o homem, nu e inerte, exposto aos rudes elementos, só lentamente vai saindo desta situação indefesa [...] Tudo é conquistado com esforço e habilidade, e, mesmo quando a natureza fornece os materiais, ainda assim estes são rudes e inacabados, até o momento em que a indústria (*industry*), sempre ativa e inteligente, refina-os2 do estado bruto em que se encontram e os adapta ao uso e à conveniência dos homens. (E, *O Estóico*, § 1, grifo meu).

O ensaio caracteriza as necessidades humanas referentes não apenas ao corpo, mas também ao bem-estar espiritual:

> O grande objetivo de toda indústria humana é alcançar a felicidade. Para isso as artes foram inventadas, as ciências foram cultivadas, as leis foram decretadas, e as sociedades foram modeladas (E, O Estóico § 5).

Resumindo de outra maneira o que extraio desse ensaio como indicação do que o próprio Hume defende, o termo *uncultivated* é aplicado ao estado no qual o homem se encontra na natureza rude, ao mesmo tempo em que se indica a possibilidade de seu refinamento para que suas necessidades sejam satisfeitas.

Ao menos nessas passagens aqui citadas, a tradução de *cultivated* como "culto" não deve nos fazer perder a noção de que tais vivências são equivalentes ao sentido literal de cultivo agrário, como algo que exigiria um empenho cuidadoso e contínuo para render frutos. A importância de manter a proximidade desse sentido pode ser reforçada por dois parágrafos da seção *Das qualidades úteis a nós mesmos* da *Investigação sobre os princípios da moral*, nos quais Hume abertamente estabelece a analogia entre o refinamento moral e o cultivo da terra. No parágrafo 10 Hume apresenta a vantagem do comportamento industrioso como o modo de melhor administrar o tempo, comparando-o a um campo bem cultivado, mesmo que não tenha grandes extensões, pois ambos produzem coisas úteis à vida. Logo adiante, no parágrafo 22, Hume compara a contemplação que temos da felicidade de alguém com a contemplação de um campo bem cultivado. Do mesmo modo, contemplar a tristeza é como contemplar uma paisagem desértica. Aqui Hume se refere aos efeitos das qualidades úteis ao próprio agente para provar que, enquanto espectadores, sentimos agrado também de modo desinteressado, bastando-nos o princípio da simpatia, o que seria contrário a tese do ceticismo moral de que a moralidade é produzida pela política e pela educação. Por extensão, facilmente se poderia aplicar esta mesma analogia à contemplação das virtudes sociais, uma vez que estas promovem frutos ainda mais agradáveis e úteis não somente para o possuidor como também ao público.

Até agora contentei-me em responder à primeira pergunta apresentada. Estas experiências de refinamento consistem em experiências afetivas que cultivam nosso julgamento moral, o que ao menos parcialmente tem influência sobre a ação humana (T 3.1.1.6; EPM 9.4). O quanto e o modo como o refinamento do nosso julgamento moral pesa sobre a agência moral, apesar de intrigante e importante para complementar a presente pesquisa, exigiria espaço e dedicação maiores do que os limites possíveis para meu texto atual. Dessa maneira, passo a responder a segunda pergunta a qual me propus inicialmente: de que modo temos ou tivemos vivido tais experiências? Ou ainda, quais historicamente teriam sido os artifícios por meio dos quais ampliamos nossas experiências afetivas que nos tornam sensíveis a conservar a vida social?

3 Refinamento moral e seus artifícios

Já mencionei na seção anterior que educação e política são exemplos de artifícios de refinamento moral. Mas agora examino melhor como isto acontece, associando-os a outros meios de igual propósito.

Um exemplo de artifício ou instrumento de refinamento da nossa natureza pode ser encontrado no *good breeding* ou polidez. Na seção *Da probabilidade não filosófica* (T 1.3.13.15) Hume afirma que o *good breeding* oferece regras de convivência que funcionariam como filtro ao desagradável, como a palavra ofensiva. Na seção *Da grandeza de espírito* (T 3.3.2) e na seção 8.1 da *Investigação sobre os princípios da moral*, as regras de boas maneiras (*good manners*) ou polidez aparecem como meio de suavizar a expressão de nosso orgulho, o que facilita a convivência social e a conversação, enquanto as leis da justiça evitariam conflitos entre os inte-

resses individuais para preservar as vantagens da assistência mútua.

Assim, orgulho e ambição seriam dois modos de manifestação da nossa forte propensão natural à parcialidade que, segundo Hume, é um inconveniente da nossa *uncultivated nature*. Isso não quer dizer que o interesse próprio, o ambição e a orgulho em si mesmos seriam problemáticos. Na verdade são até importantes e necessários. Porém, tornam-se uma ameaça à vida social quando em excesso ou em exibição pública.

Quanto ao caso específico do interesse próprio, o artifício de refinamento mais efetivo, ainda que não o único, seria a justiça e demais artifícios relacionados, como, por exemplo, o governo, uma vez que o interesse próprio é um inconveniente social quando é excessivo, independentemente se manifestado publicamente ou não, diferentemente do orgulho. Dessa maneira, os mecanismos de refinamento para o interesse individual não poderiam se limitar a um controle de expressão verbal e gestual, como as regras de polidez.

O interesse próprio, conjugado à escassez de recursos disponíveis, levaria os indivíduos a entrarem em conflito e à instabilidade de posse (T 3.2.2.7). É por isso que surge a necessidade da convenção da propriedade e as consequentes regras para sua manutenção (T 3.2.3), como a de sua transferência consentida (T 3.2.4) e a obrigatoriedade de promessas (T 3.2.5), reforçadas pela instituição do governo (T 3.2.7). O que ocorre em todas essas etapas são sempre experiências afetivas que nos convencem de que o interesse próprio, ao invés de ser negado, é realizado em conjunção com o interesse público. A experiência de vida social seria suficiente para convencer alguém de que a justiça é o melhor meio de atingir o interesse próprio. No entanto, mesmo com

o estabelecimento do governo, a desordem social persiste por causa de nossa preferência natural pelo que nos é contíguo. Então, seriam duas dificuldades diferentes para a vida social: a parcialidade das paixões e o princípio de contiguidade. Por isso, todo artifício de refinamento moral consiste em contornar ambas ao tornar o distante mais próximo por meio da imaginação (T 3.2.7.1).

No caso específico do orgulho, um artifício usual da sociedade moderna para seu refinamento é a polidez, que aparece na seção 7.3 da *Investigação sobre os princípios da moral* como um gosto pelo prazer moderado e a não repressão de nossas paixões, o que é motivo de mérito para homens das diferentes classes sociais. A polidez constitui uma virtude ou qualidade imediatamente agradável ao espectador mesmo que seu possuidor seja um desconhecido. Sua agradabilidade e nossa consequente aprovação provêm da ideia que temos de seu efeito sobre os conhecidos de seu possuidor (EPM 8.15). A polidez seria uma virtude mais bem avaliada numa sociedade de maior convivência, o que a tornaria mais agradável e, consequentemente, manteria a sociabilidade (EPM, *Um diálogo*, 49).

Na verdade, as regras de polidez têm efeito não somente sobre o orgulho, mas também sobre a atração entre os sexos, o que incorre nas regras específicas da galanteria, que Hume entende como um exercício de refinamento moral oportuno aos jovens, tal como ele afirma no ensaio *Da origem e do progresso das artes e das ciências*. Neste mesmo ensaio encontramos uma síntese dos bons resultados da polidez sobre o interesse próprio, o orgulho e o desejo sexual:

> como somos comumente egoístas e orgulhosos e tendemos a passar por cima dos outros, um homem polido nos ensinará a nos comportarmos com deferência em relação aos outros e a

> dissimularmos a superioridade, em todos os casos [...] A galanteria não é senão um exemplo dessa mesma atenção generosa (E, *Da origem e do progresso das artes e das ciências* § 40)

Desse modo, os artifícios do refinamento visam não extinguir as paixões. Porém, em prol da sociabilidade, adaptam as que podem ameaçá-la e incentivam as que melhor a promovem. Nesse nível de maior civilidade – que equivaleria para Hume a um maior grau de sensibilidade – as virtudes sociais são preferidas às virtudes heroicas ou bélicas. O motivo não seria porque estas se opõem àquelas, mas porque as virtudes sociais possuem um maior grau de promoção dos interesses públicos.

Mesmo que Hume tenha confiança nas possíveis vantagens sociais da polidez, ele tem consciência dos limites desse artifício, além de admitir a possibilidade de que ela poderia levar a uma degeneração, ao invés de um refinamento moral, como expressa:

> Da mesma forma como a polidez moderna, naturalmente tão ornamentada, frequentemente se transforma em afetação e peraltice, hipocrisia e falsidade, assim a simplicidade dos antigos degenera frequentemente em rudeza e abuso, aviltamento e obscenidade (E, *Da origem e do progresso das artes e das ciências*, § 37).

Com isso, Hume não estaria se opondo à polidez, o que seria uma contradição com o que apresentei acima. Na verdade, tal trecho demonstra a lucidez de Hume ao advertir que a polidez, assim como a simplicidade, representam um ganho moral quando nelas prevalece a moderação, não sendo nenhuma delas uma vantagem social por si mesmas. Aplicando o que Hume explana acerca do refinamento estético para o caso da polidez, a função desta seria semelhante à

da maquiagem. Ambas deveriam realçar a beleza natural do que adorna, ao invés de substituí-la ou escondê-la. Caso ultrapasse este limite, seria apenas superficial e passageira. Talvez até impressionasse o observador à primeira vista, porém sem o afetar positivamente. Ou pior, poderia encobrir erros, sendo seu exagero até mais prejudicial do que o excesso de simplicidade (E, *Da simplicidade e refinamento na escrita*, §10).

Em outras passagens aparecem vários exemplos de artifícios ou instrumentos de refinamento. No ensaio *Do caráter nacional* são apresentados elementos que contribuem para a formação moral de um povo. Além da política, são citados o comércio, as viagens e a linguagem. O que todos teriam em comum é que são meios de comunicação que reforçam a base natural da simpatia (E, *Do caráter nacional*, §§ 15-8), que "contagia as maneiras" por compartilhar sentimentos (§ 10).

Para que haja um efetivo refinamento moral, o critério da moderação também estaria presente em outros artifícios além da polidez. O ensaio *Do refinamento nas artes* indica que o luxo, como refinamento na satisfação dos prazeres, torna-se vício apenas quando ignora "propósitos generosos", o que corrobora a ideia de que a promoção da sociabilidade é o critério para o refinamento efetivo. No mesmo ensaio está ainda a indicação da "educação", do "costume" e do "exemplo" como promotores do "direcionamento do espírito", o que identifico com o refinamento moral (E §§ 1-3). Se o motivo destes artifícios refinarem nossa moralidade é porque promovem a comunicação, a simples conversação seria outro instrumento oportuno. Diz Hume que:

> clubes e sociedades particulares se formam em toda parte; os dois sexos se encontram de forma agradável e sociável; e os temperamentos dos homens, bem como o seu comportamento , vão se refinando rapidamente. De forma que, além dos aprimoramentos trazidos pelo conhecimento e pelas belas-artes, eles inevitavelmente refinam ainda mais a sua humanidade pelo simples hábito de conversar, contribuindo para o prazer e o entretenimento mútuos. Assim o trabalho (*industry*), o conhecimento e a humanidade se unem por um elo indissolúvel e se encontram peculiarmente, por meio da experiência e da razão, entre os indivíduos mais polidos e naquelas épocas que geralmente são consideradas as mais luxuosas (E, *Do refinamento nas artes*, § 5).

A ideia persiste na I*nvestigação sobre os princípios da moral*, onde se conclui que a conversação e o convívio despertam a preocupação benevolente presente em todos, fazendo-a gerar as distinções morais que estão "mergulhadas na natureza solitária e inculta (*uncultivated)*" (EPM 9.9). Com isso, Hume defende que os clubes, locais comuns da conversação à época, ofereciam um campo fértil para a ampliação de experiências não somente intelectuais, mas também afetivas pelo compartilhamento de sentimentos.

4. Os *Ensaios* como artifício de refinamento moral

A segunda e última menção no *Tratado* às virtudes sociais está no seu último parágrafo (3.3.6.6). Nele, Hume menciona que a observância das virtudes sociais leva à felicidade, contudo, ele se exime de tratar de assuntos relacionados por ora porque eles "requerem uma obra à parte, muito diferente do espírito" daquela obra. De acordo com a metáfora do anatomista e do pintor sugerida na passagem, Hume estaria, no *Tratado*, preocupado em *explicar* os princípios da nature-

za humana envolvidos no fenômeno da moralidade, e não em *motivar* os leitores a praticar as virtudes morais. Essa segunda atividade é chamada de "moralidade prática", cuja preocupação não seria estranha na Grã-Bretanha do século XVIII, como dito no começo do texto.

Hume, portanto, não só trata dos artifícios do refinamento moral, como também se empenha em oferecer um artifício para esse mesmo fim. Dessa maneira, os *Ensaios*, obra imediatamente posterior ao *Tratado*, representariam a tentativa humeana de contribuir em termos práticos para o refinamento moral. Alguns comentadores já têm sublinhado o caráter motivacional dos *Ensaios*. Guimarães (2007), por exemplo, considera que Hume, tanto nos *Ensaios* quanto na *História da Inglaterra* (1754-1762), junta ao seu espírito de "investigador newtoniano" o de "educador moral", esboçando uma sutil normatividade. Essas iniciativas não aconteceriam sob a forma de prescrição direta, antes se destinariam a incitar estímulos responsáveis por condutas que favorecessem a ordem social e, com isso, a felicidade geral. No mesmo sentido, Immerwarh (1991; 1995) argumenta que a distinção entre paixões calmas – como os sentimentos moral e estético – e paixões violentas, ocupa uma centralidade em toda a filosofia moral humeana. Enquanto o *Tratado* viria a descrevê-las, os *Ensaios* pretendem produzir apenas as paixões calmas, valendo-se da fundamentação teórica da obra anterior. Assim, o ensaio *Da delicadeza do gosto e da paixão* cumpre a função de ponte entre o *Tratato* e os *Ensaios*, ao tematizar sobre a importância do refinamento estético como um remédio contra as paixões violentas, tais como a ambição e o orgulho. Diz Hume:

> Mas talvez eu tenha ido longe demais ao dizer que um gosto *cultivado* pelas grandes (*polite*) artes extingue as paixões,

> tornando-nos indiferentes a objetos que são perseguidos tão avidamente pelo resto da humanidade. Pensando bem, creio que isso antes aumenta a nossa sensibilidade para todas as paixões ternas e agradáveis; ao mesmo tempo, torna a mente incapaz de quaisquer emoções rudes ou violentas (E, *Da delicadez do gosto e da paixão*, § 5).

Se nos *Ensaios* Hume não cita o termo virtudes sociais a não ser em *O Estoico*, não é porque não considere esse assunto importante, mas porque não se propõe aí a explicá-las. Os *Ensaios* propunham-se a oferecer um material-base de exercício para o julgamento moral, como outro instrumento de refinamento ou de ampliação de experiências afetivas para tornar os leitores sensíveis às vantagens das virtudes sociais. A influência dos *Ensaios* poderia ser tanto direta, na medida em que por sua escrita eloquente levaria os leitores a terem afetos sociáveis, quanto indireta, ao propiciar a conversação nos clubes. Por isso, os *Ensaios* não seriam apenas sobre o refinamento, mas se contistuiriam um exercício de cultivo da moralidade.

5 Conclusão

Seria mais fácil uma associação entre o refinamento e as virtudes artificiais. Contudo, pretendi mostrar que, para Hume, o refinamento leva necessariamente a preferirmos as virtudes sociais, que contrastam sem se oporem às outras virtudes, como as heroicas. Esse enfoque oferece uma melhor percepção de que para Hume não importa se as virtudes são naturais ou artificiais, como fica mais claro na discussão da *Investigação sobre os princípios da moral*, onde sequer há esta distinção. Pensar o refinamento junto às virtudes sociais aproximaria mais as noções de natureza e

artifício, uma vez que artifício nada mais seria do que uma versão cultivada da natureza.

O objetivo do artifício é a tentativa de nos manter sociáveis, apesar dos inconvenientes da natureza, a qual precisa ser lapidada para que seja satisfeita de acordo com as circunstâncias. Por isso, o refinamento é um processo que exige esforço contínuo, de forma semelhante ao cultivo agrário, sendo algo distinto e distante de uma questão de erudição ou intelectualismo. Desse modo, o indivíduo refinado é o que tem cultivado experiências afetivas que o sensibilizam a preferir virtudes ligadas ao interesse público.

Entretanto, o refinamento não gera as distinções morais, nem nos faz preferir as virtudes sociais entre todas as virtudes morais. O que ele faz é ampliar nossas experiências para que nossa habilidade natural de julgar moralmente seja exercitada, fazendo-nos levar inapelavelmente em consideração o interesse público, uma vez que nossas mentes se espelham pelo princípio da simpatia.

Nos *Ensaios* está a indicação mais vasta dos instrumentos para tal exercício: a política, o comércio, as artes, a educação, a polidez, a conversação, as viagens, a linguagem e o costume. Além disso, a própria leitura dos Ensaios seria por si só um artifício adicional de refinamento da sensibilidade à vida social.

Referências

GUIMARÃES, L. Simpatia, Moral e Conhecimento na Filosofia de Hume. *Dois Pontos*, v. 4, n. 2, 2007, 203-219.

HIMMELFARB, Gertrude. *Os caminhos para a modernidade:* os Iluminismos britânico, francês e americano. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. David. F. Norton e M. J. Norton (orgs.). Oxford: Oxford Philosophical Press, 2000. |T|
HUME, David. *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. Edição, prefácio e notas: E. Miller. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2004. |E|
HUME, David. *Essays Moral, Political and Literary*. In: Past Masters. Hume. InteLex Corporation, 1993.
HUME, David. *Investigação sobre os princípios da moral. In: Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004. |EPM|
HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009. |T|
IMMERWARH, John. Hume's Essays on Happiness. *Hume Studies*, v. 15, n. 2, nov. 1989, 307-324.
IMMERWARH, John. The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's Treatise and Essays. *Hume Studies*, v. 17, n. 1, 1991, 1-14.
IMMERWARH, John. Hume on Tranquillizing the Passions. In: Tweyman, S. (Ed.). *David Hume: Critical Assessments*, v. 4. Londres: Routledge, 1995, 332-351.
JOHNSON, Samuel. *Dictionary of the English Language*. London: J. & P. Knapton, 1755.

Notas

1 Grifo meu. Estranho que a versão brasileira de Déborah Danowski tenha traduzido a expressão original "*be sensible*" por "se dar conta", o que deixa escapar um detalhe caro à filosofia humeana, que é a dimensão da sensibilidade.

2 Grifo meu. A tradução brasileira de Luciano Trigo traz "tira-os", enquanto o original diz "*refines them*", ignorando a importância do tema do refinamento, tal como neste artigo enfatizo.

12

O movimento razão-crença na interpretação da teoria da motivação de Hume

Franco Nero Antunes Soares

Meu objetivo principal neste texto é apresentar e defender a estratégia interpretativa sobre a filosofia de Hume que chamarei de (MRC) *movimento razão-crença*. Esse movimento argumentativo consiste em inferir que (1) *crenças* sozinhas não podem produzir ou evitar paixões motivacionais ou ações a partir da tese segundo a qual (2) a *razão* sozinha não pode produzir ou evitar paixões motivacionais ou ações. Chamarei essas proposições de Tese da Inatividade da Crença (TIC) e Tese da Inatividade da Razão (TIR). O MRC é uma estratégia interpretativa porque Hume de fato não formula a Tese da Inatividade da Crença explicitamente.[1] Essa estratégia foi identificada corretamente por Cohon (2008) como parte da interpretação tradicional da filosofia da motivação presente no *Tratado*.[2]

O roteiro que seguirei é o seguinte. Em primeiro lugar, apresentarei o argumento que Cohon considera corretamente como sendo a base do MRC e usarei alguns

adeptos da interpretação tradicional para mostrar que, de fato, esses intérpretes estão comprometidos com tal argumento. Em segundo lugar, farei uma defesa da razoabilidade do MRC no interior da filosofia de Hume. Para isso, apresentarei a crítica de Cohon (2008) ao MRC e tentarei responder a tal objeção defendendo que essa estratégia da interpretação tradicional pode ser justificada pelo que chamarei de argumento da insuficiência causal da razão – ainda que se reconheça que o MRC dependa, de fato, como Cohon aponta, de um princípio de transitividade causal. Meu argumento final, portanto, é uma tentativa de reestabelecer a força do MRC e da interpretação tradicional frente à objeção de Cohon.

1 Apresentação do movimento razão-crença

Ao identificar o argumento que serve de fundamento para o que chamei de MRC como parte da interpretação tradicional, Cohon mostrou que a inferência desse argumento depende de uma premissa implícita, segundo a qual haveria certa transitividade causal entre a razão, crenças e paixões motivacionais. (Cf. Cohon, 2008, 73-77). Cohon (2008, 73) apresentou essa estratégia da interpretação tradicional do seguinte modo:

> Vimos que, de acordo com a leitura tradicional, Hume faz o pressuposto tácito de que se a razão sozinha produziu a crença e a crença (sem assistência) causou a paixão, então a razão seria a (única) causa da paixão. Aqui, a leitura tradicional aplica a ideia de uma cadeia causal na qual o item inicial da cadeia é corretamente considerado a causa de cada item que ocorre depois na cadeia; portanto, podemos chamar isso de o pressuposto da cadeia causal. Ele é o princípio da transitividade da causalidade.

Segundo Cohon, portanto, a interpretação tradicional, aplica o princípio de transitividade causal à relação entre razão, suas crenças e paixões motivacionais. Em resumo, a interpretação tradicional defenderia que, supondo-se o princípio da transitividade causal, se crenças produzidas pela razão produzissem sozinhas paixões motivacionais e ações, então a razão produziria sozinha paixões motivacionais e ações, o que é contraditório em relação ao texto humeano. Desse modo, por *modus tollens*, como Hume afirma claramente que a razão sozinha não pode produzir paixões motivacionais e ações, o mesmo ocorre com os efeitos que ela de fato pode produzir por si mesma, a saber, crenças prováveis ou demonstrativas.[3]

Examinarei a leitura particular que Cohon faz do princípio de transitividade causal (e sua recusa dele) a seguir, mas é interessante percebermos aqui que, em sua leitura da interpretação tradicional, ela considera tanto a razão quanto a crença como itens ou elementos da cadeia causal cujo resultado é uma ação. A ideia principal é que o primeiro item da cadeia causal pode ser considerado como a causa única do último, por meio dos efeitos intermediários.

Entre os intérpretes tradicionais que reconhecem a razoabilidade dos argumentos motivacionais de Hume segundo o MRC podemos citar Stroud (1977), Mackie (1980), Korsgaard (1986), Snare (1991), Millgram (1995), Hampton (1995), Radcliffe (1999) e Velasco (2001). Como poderemos observar, Cohon está certa em supor que, em geral, esses comentadores fazem a transição entre a inatividade da razão e a da crença na leitura dos argumentos motivacionais de Hume, naturalmente sem apresentar um argumento que justifique essa transição – isto é, sem explicar por que estaríamos autorizados a inferir TIC de TIR mediante o princípio da transitividade causal.

Stroud (1977), por exemplo, é um dos comentadores que supõe o MRC sem investigar mais a fundo a inferência que suporta esse movimento. Ele acredita que Hume defende que nem razão nem crença podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações, apesar de achar os argumentos presentes no *Tratado* sobre essa questão problemáticos e insatisfatórios (Cf. Stroud, 1977, 154-170).

Há duas passagens principais nas quais Stroud apresenta sua posição. Em uma delas reconhece que "razão" é o mesmo que "raciocínio" para Hume e que "raciocinar (*reasoning*) é o processo de chegar a crenças ou conclusões a partir de várias premissas ou partículas de evidência". (Stroud, 1977, 155). É por isso que a razão não pode produzir diretamente "propensões ou aversões". Mais adiante, Stroud chega à conclusão de que crenças também não podem sozinhas causar tais propensões:

> 'Propensões' ou 'aversões' são, para Hume, as causas de todas as ações. Se pudéssemos chegar pela razão sozinha às várias 'propensões' ou 'aversões', então, poderíamos ser conduzidos pela razão sozinha a agir, pois propensões e aversões são o que causam ações, e se a razão sozinha pudesse provocar aqueles estados que são as causas das ações, então, no fim das contas, a razão sozinha poderia ser a causa da ação. (Stroud, 1977, 157).

A ideia principal presente nessa citação é que, como sabemos que a razão apenas produz crenças, se tais crenças pudessem sozinhas provocar paixões motivacionais, as propensões e aversões que causam ações diretamente, então a razão sozinha seria a causa da ação.[4]

A adesão de Stroud ao MRC e à interpretação tradicional também é claramente expressa no seguinte parágrafo:

> O ponto central da discussão de Hume sobre a produção de ações é contrastar sentimentos ou paixões com as descobertas da razão (as crenças) e argumentar que aqueles sempre são o fator dominante e que esta, sozinha, nunca pode causar ações. Os tipos de descobertas da razão que ele tem em mente incluem, no mínimo, crenças ordinárias sobre o comportamento de coisas no mundo que nos rodeia e alcançadas por meio de simples raciocínios causais. Ele quer mostrar que mesmo minha crença bem fundamentada de que há uma grande melancia suculenta na sala ao lado, digamos, jamais pode sozinha levar-me a fazer qualquer coisa. Observar várias coisas e fazer inferências causais a partir delas, segundo a experiência passada, é tudo parte do que Hume quer colocar sob a rubrica 'razão ou raciocínio', quando ele a contrasta com paixão ou sensação. A pressuposição é que adquirir uma crença pelo raciocínio não é estar, em si mesmo, 'influenciado' ou 'afetado', de um modo ou de outro. Em resumo, não é ter uma 'propensão' ou uma 'aversão' a qualquer ação. E, sem uma 'propensão' ou uma 'aversão', nenhuma ação ocorre. (Stroud, 1977, 162–163).

Stroud passa naturalmente de TIR para TIC aqui. O fato de eu racionalmente acreditar que há uma melancia suculenta a esperar por mim não é suficiente para me afetar ou produzir uma paixão. Posso reconhecer que essa melancia é muito saborosa e, em consequência disso, poderia me fornecer um considerável prazer. Porém, se eu não estiver com fome ou sede, as impressões de reflexão que me inclinam a buscar alimento, então não há um motivo antecedente que me incline a saborear a referida melancia. Portanto, as crenças, ou "descobertas da razão", sozinhas não são suficientes para produzir motivações.

O problema com essa interpretação de Stroud, como Cohon constatou em relação às interpretações tradicionais, é que apenas se supõe (sem justificar) o princípio da transitividade causal entre o processo e seus produtos, no caso,

entre a razão, crenças e ações. Assim como Stroud, Mackie é geralmente associado à interpretação tradicional. Entretanto, a posição que ele apresenta sobre a "psicologia da ação" de Hume pode parecer ambígua quanto ao fato de admitir o MRC tal como o definimos aqui. (Cf. Mackie, 1980, 1-2, 44-50, 52-55). A adesão de Mackie à interpretação tradicional poderia ser considerada incerta porque sua leitura parece ser compatível com a hipótese de que crenças sozinhas não podem causar ações, porém podem causar paixões motivacionais. Ele não faz uma ligação entre o processo racional e seus produtos na qual deixasse clara a suposição do princípio de transitividade causal, mas apenas sustenta em algumas passagens que, para Hume, razão ou crenças sozinhas não são causas de *ações*.

Mackie parece defender apenas essa versão reduzida de MRC, quando lemos, por exemplo, que "todo conhecimento, seja de verdades *a priori*, seja de fatos empíricos, todas as crenças e todo cálculo racional é por si mesmo inerte" e que "conhecimento, crenças e raciocínios (de ambos tipos) sozinhos não influenciam *ações*". (Mackie, 1980, 1 e 53, ênfase acrescentada). O fato de que razão e crenças não podem sozinhas produzir ações diretamente não implica que elas não possam sozinhas produzir paixões motivacionais. Além disso, Mackie afirma que, para Hume, a razão e as crenças que ela produz não são motivacionais, são "inertes", pois, sozinhas, não podem "motivar alguém a fazer algo ou a evitar que algo seja feito". Se assumirmos que "motivar" é produzir uma ação, então pode-se inferir que Stroud nega que a razão e suas crenças, para Hume, possam produzir ou evitar diretamente a realização de uma ação. Essa leitura parece ser confirmada quando Mackie afirma que a "motivação, a favor ou contra qualquer ação, requer, algo a mais, o que (Hume) chamaria uma paixão ou sentimento, e,

mais particularmente, um desejo" (Mackie, 1980, 53). Assim, a motivação requer uma paixão motivacional. Paixões são motivacionais porque podem motivar. Ora, se motivar é produzir diretamente uma ação, então crenças sozinhas não podem "motivar". Entretanto, ainda não ficaria claro se Mackie concorda que crenças também não podem sozinhas produzir paixões motivacionais.

Acredito, porém, que essa ambiguidade é apenas aparente. Ela surge porque, assim como Stroud, Mackie utiliza o princípio da transitividade causal sem mencioná-lo claramente. A questão é que com a expressão "crenças não podem motivar", Mackie quer dizer que crenças sozinhas não podem produzir motivos, ou paixões motivacionais, do mesmo modo que a razão.[5] Assim, sua adesão ao MRC é antes completa do que parcial, como sugeri acima. Ao assumir o MRC, ele associa-se, assim como Stroud, à interpretação tradicional sobre a função motivacional dos elementos racionais segundo Hume. Entretanto, o problema é que ele também não explicita o que nos garantiria que a inferência do MRC é válida – ou seja, Mackie não justificaria o uso do princípio da transitividade causal.

Em seu artigo "Skepticism about Practical Reason", uma das principais fontes contemporâneas da crítica à teoria humeana da motivação, Korsgaard (1986) defende a ausência de uma concepção de racionalidade prática em Hume.[6] A ideia principal do artigo é que o tipo de ceticismo motivacional humeano deriva fundamentalmente da tese que não há cognição que possa sozinha produzir uma motivação. Segundo Korsgaard (1986, 6-8), Hume possui uma concepção da razão que, do ponto de vista prático, limita-se a "discernir meios para nossos fins". Os fins são escolhidos apenas por nossos desejos e somente eles determinam o que fazermos. Os estados mentais produzidos pela razão não têm "eficácia

motivacional" por que não possuem "autoridade racional" ou "normativa" e, por isso, a racionalidade não se impõe perante as paixões.

Assim como Stroud e Mackie, Korsgaard também não afirma claramente que Hume sustenta o princípio da transitividade causal, central para a adoção do MRC. Entretanto, a adesão de Korsgaard à interpretação tradicional parece estar ligada à defesa de que Hume teria recusado a "irracionalidade prática". Ora, como não há racionalidade ou irracionalidade prática, então, afirma Korsgaard (1986, 6), não "há um sentido no qual desejos ou paixões sejam racionais ou irracionais", e mesmo ações não podem ser caracterizadas desses modos. (Cf. Korsgaard, 1986, 11-13). Ou seja, Hume é um cético sobre a racionalidade prática porque nem a razão nem as crenças – que deveriam ser algo como "razões para ação" se a razão tivesse influência prática, segundo Korsgaard (1986, 12) – podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações.

Hampton (1995), Millgram (1995) e Velasco (2001) partem desse argumento de Korsgaard sobre a incapacidade normativa da razão e de seus produtos, segundo Hume, para desenvolverem seus próprios argumentos. A ideia principal desses autores é usar a tese particular de que crenças não podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações para sustentar que Hume não tem sequer uma concepção instrumental da razão prática. Novamente, esses autores também inferem a inatividade da crença a partir das limitações práticas da razão.

Assim como Korsgaard, Hampton (1995) associa a tese da insuficiência da crença com o aspecto da filosofia de Hume que teria negado "autoridade normativa" à razão. Segundo Hampton (1995, 63), a definição humeana de razão não implica apenas que a razão sozinha não pode nos mover

à ação, mas, fundamentalmente, que "ela tem um (simples) efeito causal sobre a ação, e nenhum efeito motivacional em virtude de uma (suposta) autoridade sobre a ação". Como essa autoridade deriva apenas das paixões, segue-se que não há crença sozinha que possa produzir uma paixão motivacional: "nossos desejos não são apenas a única força motivacional dentro de nós, mas também a única força que pode 'nos dizer o que fazer'." (Hampton, 1995, 64). Sem essa autoridade, afirma Hampton, nossas crenças não podem ter "eficácia motivacional" (Hampton, 1995, 60).

A mesma estratégia é utilizada por Millgram e Velasco. A peculiaridade da leitura de Millgram (1995) está em sustentar que a insuficiência da razão ou das crenças por elas produzidas baseia-se em uma "teoria semântica" segundo a qual "estados mentais têm conteúdo ou força motivacional, mas não ambos". (Millgram, 1996, 84). Assim, como os estados motivacionais por excelência, as paixões, são compreendidas por Hume como destituídas de conteúdo, elas não podem ser "objetos da razão" e, por isso, não podem ser produzidos apenas por ela. Segundo Millgram, o ceticismo de Hume sobre a razão prática depende da tese de que conteúdos produzidos pela razão não exercem determinação motivacional sobre as paixões, isto é, não podem, sozinhos produzi-las.

Velasco (2001) acredita que Hume parece dar por estabelecido não só que nenhum processo racional pode gerar propensões ou aversões "do nada", mas também que nenhum processo racional pode motivar outras propensões ou aversões – derivadas das primeiras – dirigidas aos meios para poder satisfazê-las. Ela fundamenta-se basicamente no que considera ser o "modelo motivacional" que Hume apresenta em T 2.3.3 para defender que, apesar de reconhecer que nossas crenças influenciam as paixões motivacionais,

para lhes produzir, elas dependem de um instinto original pelo qual a mente "tende a se unir ao bem e a evitar o mal" (Velasco, 2001, 47). Assim, nossas crenças sozinhas não podem nem produzir paixões motivacionais, nem produzir um interesse prático por nossas crenças instrumentais.[7]

Apesar de discordar dos autores anteriores, no que diz respeito à tese de Hume não ter uma concepção de racionalidade prática, assim como eles, Radcliffe (1999) também sustenta que podemos inferir por meio de TIR que crenças não são suficientes para produzir (ou prevenir) ações ou mesmo paixões motivacionais.[8]

Segundo Radcliffe, a tese de que a razão sozinha não pode produzir ações pode ser derivada claramente da "definição funcional" que Hume apresenta dessa faculdade: "a descoberta da verdade e da falsidade". Ele teria negado "explicitamente" que a razão "tenha força motivacional" no exercício de sua função característica, a saber, "contradizer ou aprovar" representações, "discernindo a verdade ou falsidade de uma ideia, a qual, então, nós acreditamos ou desacreditamos". Como "a razão lida apenas com representações", isto é, "os únicos objetos da razão são estados mentais representacionais", então, "sozinha, não pode produzir paixões motivacionais e ações". É por isso que não há "propensões racionais", isto é, desejos ou aversões produzidas apenas pela razão. Quando Hume afirma que a razão sozinha não pode motivar, isto significa dizer que "a razão sozinha não pode prevenir ou produzir ações ou paixões". (Radcliffe, 1999, 103-104, 119).

Depois de apresentar uma justificação para TIR, Radcliffe apresenta seu argumento em apoio ao MRC na seguinte passagem:

> a afirmação de Hume segundo a qual a razão não pode motivar por conta própria implica a afirmação de que crenças não podem gerar motivos por si mesmas, posto que todas as crenças sobre o mundo são derivadas inferencialmente, isto é, pela razão. (Radcliffe, 1999, 111).

Como podemos observar, parte-se da ideia de que, na medida em que nossas crenças sobre o mundo dependem de raciocínios, então a tese humeana de que a razão não pode motivar por si mesma implica a afirmação de que tais crenças não podem gerar paixões motivacionais por si mesmas.

Que todas as crenças sobre o mundo, ou sobre "questões de fato", são produzidas por inferências da razão é uma noção incontroversa do naturalismo humeano.[9] Crenças sobre questões de fato são o tipo de crença que, como Radcliffe observa, constituem o "conjunto relevante" das crenças que Hume concebe participar da produção de paixões motivacionais e, indiretamente, de ações: "crenças de que este ou aquele objeto é ou será prazeroso ou desprazeroso para mim, ou (o que é o mesmo) que este ou aquele objeto prazeroso ou desprazeroso existe, ou existirá." (Radcliffe, 1999, 106). O problema para Hume é que, segundo Radcliffe, essas crenças não podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações.[10]

Assim, o argumento principal de Radcliffe para sustentar MRC, expresso na primeira citação dessa autora que apresentei, é que se nós supusermos que as crenças que participam da produção de ações são "crenças sobre o mundo" (o que, de fato, é o caso), como todas as crenças desse tipo são produzidas por inferências da razão, se elas sozinhas forem capazes de produzir paixões motivacionais, então a razão sozinha seria capaz de produzir paixões motivacionais. Fazendo uso do princípio da transitividade causal,

Radcliffe sustenta que aquelas crenças produtoras de paixões motivacionais "não podem ser inferenciais, ou derivadas da razão; pois, caso contrário, Hume teria de conceder ao racionalista moral que a razão poderia produzir crenças motivacionais". (Radcliffe, 1999,106). Por *modus tollens*, como procede a interpretação tradicional, em função de Hume afirmar claramente que a razão por si mesma não pode motivar, então não pode ser o caso que crenças sozinhas tenham essa propriedade. Como vimos, tais crenças *são* inferenciais, portanto não podem sozinhas produzir paixões motivacionais ou ações.

Radcliffe também não justifica o princípio da transitividade causal, nem o reconhece explicitamente, mas parece indicá-lo quando afirma que "na suposição de que propensões são necessárias à ação, se a razão produz-lhes", por meio da inferência cujo resultado são crenças sobre o mundo, como ela um pouco a frente reconhece, então "a razão por si mesma pode produzir ações". (Radcliffe, 1999, 103). Ou seja, segundo o argumento que já apresentei acima, se a razão for capaz de produzir sozinha as crenças que, por sua vez, causam as propensões motivacionais necessárias a produção de ações, pode ser dito que a razão por si mesma causa ações.[11]

2 Objeção de Cohon ao movimento razão crença

Cohon acredita que o uso que Radcliffe e outros intérpretes fazem do princípio da transitividade causal é parte de uma leitura comum, porém equivocada da metaética humeana. No que diz respeito à produção de ações pela parte "racional" de nossa natureza, Cohon defende que, para Hume, algumas de nossas crenças podem sozinhas produzir paixões motivacionais e ações. Vejamos a objeção apresentada por ela ao MRC da interpretação tradicional.

Cohon afirma que é razoável e "familiar" considerarmos que há uma conexão entre itens de uma cadeia causal de modo que um dos elementos antecedentes possa ser considerado a causa de um elemento posterior que não é seu efeito imediato. Ela oferece o seguinte exemplo para ilustrar essa situação. Em um campo de batalha qualquer, podemos imaginar que a queda da ferradura causa a queda de um cavalo, a queda do cavalo causa a queda de seu cavaleiro, e a queda de tal cavaleiro causa, por meio de uma sequência de efeitos qualquer, a perda da guerra. Em uma sequência causal como essa, afirma Cohon, podemos aceitar que a queda da ferradura causou a derrota na guerra. O primeiro item causa o último item da sequência descrita. O problema, segundo a autora, é que o princípio da transitividade causal "não se aplica no caso da razão, crença e paixão". O princípio não se aplica porque a razão (ou o raciocínio) não é um evento, mas um *processo*, e processos, segundo o empirismo humeano, não são "itens identificáveis de modo independente" em associações causais, o que os torna inaptos a participarem de cadeias causais. Processos não possuem eficácia causal, ao contrário de objetos, agentes ou estados de coisas.[12]

Cohon resume no seguinte parágrafo sua objeção de que o princípio da transitividade causal não se aplica aos processos da cadeia causal que parte de crenças racionais e termina em ações:

> Se um item X resulta de um processo, e X vai adiante e produz um segundo item, Y, por um processo diferente, não se segue que o segundo item também resultou do processo inicial; a transitividade não ocorre entre processos assim como talvez ocorra entre objetos ou eventos com eficácia causal. Por exemplo, se uma estátua é feita pelo processo de cera perdida, e tal estátua, por sua vez, cria um escândalo, não se segue que o es-

> cândalo foi feito pelo processo de cera perdida. Entretanto, se pensarmos na causa da estátua como um objeto ativo (tal como o escultor), então, se ele produziu a estátua e a estátua causou um escândalo, parece correto inferir, no mínimo, que o escultor causou o escândalo. [...] Para Hume, o empirista, a razão é o processo de cera perdida, não o escultor. (Cohon, 2008, 74).

Como se pode observar, para Cohon o problema com a aplicação do princípio da transitividade causal nesse caso é que o empirismo de Hume não nos permite reconhecer a razão como um elemento *eficaz* de uma cadeia causal. Dizer que a razão produz alguma coisa (ou que algo "resulta" da razão, como Cohon afirma), crenças, por exemplo, não é o mesmo que dizer que ela *causa* crenças, pois a razão não pode ser identificada na cadeia causal de modo independente dessa crença resultante. A razão é reconhecida apenas como o "processo de raciocínio" que conecta certas percepções e, por si só, não tem eficácia causal para além de seus produtos ou resultados imediatos. Se ela não tem eficácia causal indireta, ela não pode ser o elemento inicial de uma cadeia causal que ultrapasse seus produtos imediatos e, consequentemente, a tese de que sozinha ela causaria crenças não poderia ser utilizada, como faz a interpretação tradicional, para negar que crenças sozinhas possam causar ações. Assim, segundo Cohon, os defensores do MRC estariam equivocados ao suporem que se a razão sozinha causou a crença que, sozinha, causou a paixão que produziu a ação, então a razão sozinha causou a ação. Não seria correto, portanto, na filosofia humeana, aplicar o princípio de transitividade causal a processos.

Como podemos perceber, o ponto central da objeção é que a tese utilizada pela interpretação tradicional sobre as limitações da razão comete um erro categorial e, por isso, é falsa. Não podemos atribuir poderes causais a processos.

Segundo o argumento de Cohon, como a razão é, para Hume, o *processo* "de comparar e assentir a percepções", antes do que um objeto ou evento, não faz sentido considerar que os efeitos dos produtos desse processo sejam também efeitos do processo inicial. A razão, enquanto processo, não pode ser considerada a causa de efeitos posteriores que surgiram de seus produtos, mas por outros processos. Os itens da cadeia causal que estão conectados são apenas "objetos e eventos com eficácia causal". A eficácia causal a que ela se refere aqui diz respeito à possibilidade de estar em uma cadeia causal entre itens da mesma natureza. Segundo Cohon, como a razão é o processo de *raciocinar*, ela não pode estar em uma cadeia causal entre crenças, paixões e ações, ainda que, por si só, produza crenças inferencialmente – e algumas dessas crenças causem diretamente, mas por um processo distinto, paixões motivacionais. Portanto, a interpretação tradicional teria cometido o equívoco de utilizar TIR como premissa para sustentar que crenças sozinhas não podem produzir paixões motivacionais e ações.

Devemos lembrar que a interpretação tradicional sustenta que Hume teria admitido que crenças sozinhas não podem produzir paixões motivacionais, volições ou ações. Essa conclusão seria obtida, fundamentalmente, via MRC, a partir da insistência de Hume, como já vimos, com a tese de que a "razão sozinha jamais poderá produzir uma ação" (T 2.3.3.4). O fundamento do MRC é que se nossas crenças pudessem produzir ações sozinhas, então, pelo princípio da transitividade causal, sustentam as leituras tradicionais dessa questão, a razão produziria sozinha ações. Como Hume afirma que a razão é insuficiente para produzir tais efeitos, então as crenças por ela produzidas também o são. Entretanto, se Cohon está certa, a interpretação tradicional dessa questão está errada.

3 As respostas de Radcliffe e Garrett a Cohon

Ainda que apresente um argumento "desafiador", o problema dessa explicação de Cohon, segundo Radcliffe, é que podemos questionar a legitimidade da analogia "entre processos causais no mundo e os efeitos de seus produtos, por um lado, e o processo mental de raciocinar e seus efeitos subsequentes naquele que raciocina, por outro" (Radcliffe, 2008, 269).[13] A crítica dessa analogia depende da suposição de que o produto de um processo causal entre coisas que ocorrem no mundo não é parte essencial desse processo. Somente nesse caso, ela sustenta, é correto afirmar que os efeitos de tal produto não podem ser considerados efeitos do processo.

Para compreendermos a crítica de Radcliffe, vejamos o seguinte exemplo. Quando Jean-Baptiste Carpeaux produz a escultura "A Dança", para a fachada da Ópera Garnier, em Paris, segundo o processo ou método de escultura por cinzelação, e essa estátua produz um escândalo, não dizemos que o processo de cinzelação produziu o escândalo porque a escultura em si não é parte essencial do processo que a produziu. Ao invés disso, nós poderíamos dizer que Jean-Baptiste Carpeaux produziu o escândalo. A escultura particular produzida não faz parte da descrição do processo, não *define* ou constitui o processo pelo qual ela foi produzida. Ou seja, o processo de esculpir por cinzelação que produz uma escultura particular não é identificado por tal resultado.

Entretanto, afirma Radcliffe, no plano da causalidade que envolve o raciocínio enquanto processo mental, quando "uma crença é adquirida por um raciocínio, tal crença é um componente essencial do processo de raciocínio como um todo" (Radcliffe, 2008, 269). A "descrição" do raciocínio cujo resultado é uma crença C tem mais ou menos

esta forma: "eu concluí C a partir de A e B". Como a crença com influência motivacional e o raciocínio que a produziu são indissociáveis (ao contrário do que ocorre entre uma escultura particular e o processo de cinzelação, cuja descrição pode ser dada oferecendo-se um conjunto de princípios gerais, por exemplo, que não mencione qualquer resultado particular), Radcliffe conclui, é "difícil compreender como qualquer efeito de uma conclusão do investigador não seria também um efeito do raciocínio pelo qual ele foi derivado". Ou seja, não faria sentido atribuir um efeito ao produto de um raciocínio, mas não o atribuir ao próprio *processo* de raciocinar que o gerou.[14]

Para ilustrar a premissa de seu argumento, segundo a qual produtos de processos mentais são partes essenciais desses processos, Radcliffe apresenta dois exemplos, um relacionado ao raciocínio provável, outro, ao raciocínio demonstrativo. No raciocínio provável, a "mente move-se inferencialmente (algo causal) de certas ideias (as premissas) para outra ideia (a conclusão)" (Radcliffe, 2008, 269, 270). A ideia que é transformada em crença, por meio dessa inferência, por ser um "componente essencial" do raciocínio, não é "separável da descrição do próprio raciocínio". No caso do raciocínio demonstrativo, a identidade entre o processo e suas partes é mais evidente, uma vez que "as ideias não são conceitualmente separáveis". Assim, afirma Radcliffe, é "incompreensível que a conclusão de uma demonstração possa causar um efeito [...] e tal efeito não possa também ser atribuído ao processo de raciocínio pelo qual a conclusão foi produzida". (Radcliffe, 2008, 270). Como podemos notar, segundo esse ponto de vista, tanto o raciocínio provável quanto o demonstrativo *são* determinadas percepções e os movimentos feitos pela mente entre elas. Portanto, se a crença de que há uma melancia suculenta

na geladeira causou meu desejo de caminhar até a geladeira, então o raciocínio provável que produziu tal crença deve ser considerado também causa do referido desejo.

A resposta que Cohon oferece a essa objeção de Radcliffe consiste basicamente na insistência de que "o princípio de transitividade causal não vale para processos", sejam processos mentais ou externos. Diante da objeção, Cohon afirma que

> É claro que a conclusão de uma linha de raciocínio é parte essencial do *argumento* que construímos quando raciocinamos, se ele é pensado como uma série de proposições. Afinal de contas, ela é a *conclusão*. Porém, soa estranho a mim dizer que a crença resultante do processo de raciocinar é uma parte componente do *processo*. Considere as seguintes analogias com processos mentais específicos. Se eu passo a formar uma crença por um processo de adicionar números, minha conclusão (digamos, que eu tenho vinte e três dólares) não é parte do processo mental de adição. Considere agora um processo mental diferente (humeano): adquirir uma crença por simpatia com uma pessoa carismática que sustenta tal crença. Minha crença resultante não é parte do processo de transferência por simpatia. Há uma diferença entre um processo e aquilo ao qual ele é aplicado. Um processo é repetível com diferentes materiais. (Cohon, 2008b, 279).

Se considerarmos que um argumento particular é uma "série" ou conjunto formado por algumas premissas e uma conclusão, então faz sentido dizer que a conclusão é parte essencial desse argumento. A conclusão é a conclusão *daquele* argumento. O ponto de Cohon é que o argumento não é a mesma coisa que o *processo mental* de raciocinar. O argumento não é um processo do mesmo modo como o processo de *argumentar*, ou o processo de somar mentalmente.

Ao caracterizar processos como entidades repetíveis, Cohon parece conceber que os processos mentais (ou processos em geral) são identificados, por exemplo, por uma definição intensional, de maneira independente dos itens particulares que podem exemplificá-los. A definição das faculdades ou processos mentais é, contudo, como a própria autora reconhece, dado o empirismo humeano, *a posteriori*, na medida em que depende da observação das operações mentais regulares. (Cf. Cohon, 2008, 65-66).

Além disso, afirma Cohon, ainda que a crença fosse parte essencial do processo de raciocínio que a produziu (supondo-se a tese de Radcliffe sobre processos como entes com eficácia causal), não faz sentido defender que a produção da paixão motivacional pela crença seja um efeito do processo de raciocínio em questão, pois, enquanto processo, o raciocino produz *apenas* ideias mais fortes e vívidas. Nesse caso, mantém-se a tese de que a paixão motivacional não é produzida *apenas* pelo processo de raciocinar. Paixões motivacionais, segundo Cohon, são produzidas pelas crenças "hedônicas" por meio de um processo distinto do raciocínio.

Don Garrett (2008) também ofereceu três objeções à interpretação de Cohon (2008) sobre o MRC. (Garret, 2008, 259-260). Em primeiro lugar, Garrett afirma que a suposição de Cohon segundo a qual Hume sustenta *a priori* a tese de que a razão sozinha não pode produzir ações é inconsistente com o *Tratado*, pois, para Hume, a restrição causal atribuída à razão depende de um argumento empírico. No argumento oferecido em T 2.3.3, Hume teria derivado da observação a necessidade de um impulso motivacional oriundo apenas das paixões como condição necessária à produção de ações. Em segundo lugar, Cohon teria exagerado ao atribuir a Hume uma tese da não-transitividade de processos causais, pois o

argumento oferecido em favor dessa tese seria da autora e não de Hume. Garrett não é claro nesse ponto, mas parece defender que há de fato uma interação causal entre razão e paixão, enquanto faculdade distintas, como condição necessária da produção de ações na filosofia humeana. Em terceiro lugar, a interpretação que Cohon oferece para negar o MRC, baseada nessa tese da não-transitividade causal entre processos, pareceria não se adequar a concepção humeana de que o processo de produção de distinções morais é "diferente" do processo de raciocínio do ponto de vista da produção de ações. O problema, segundo Garrett, é que a interpretação de Cohon dessa diferença parece comprometê-la como a ideia de que o processo de distinção moral produziria *ações* como seu resultado definidor e não propriamente uma *distinção moral* – que, por sua vez, produziriam ações.

Sobre a primeira objeção, Cohon admite que a evidência em relação à impotência da razão deriva, em parte, para Hume, da observação dos poderes causais envolvidos. Entretanto, insiste Cohon, Hume também teria considerado que a tese da inatividade da razão é "uma tese necessária (a razão por si mesma *não pode* influenciar paixões), e [...] que ele oferece fundamentos conceituais também para (essa necessidade), que emergem, em parte, do Argumento da Representação" (Cohon, 2008b, 280). O Argumento da Representação é um dos argumentos de Hume em favor da tese da inatividade da razão que Cohon identifica em T 2.3.3.5 e 3.1.1.9-10.[15] Esse argumento é basicamente o seguinte. Paixões, volições e ações não são ideias ou representações. As inferências da razão apenas produzem ideias ou representações. Logo, a razão sozinha não pode produzir ou evitar a produção de paixões, volições ou ações. No texto que serve de base à objeção de Garrett, Cohon sustenta que

> O Argumento da Representação não é, de modo manifesto, um argumento sobre as causas ou efeitos das paixões ou das ações. Ele não é empírico, mas explicitamente conceitual; ele indica que paixões e ações são do tipo errado de categoria ontológica para serem verdadeiras ou racionais. Tudo isso poderia ocorrer mesmo se a razão e as crenças tivessem a capacidade de causar tanto paixões quanto ações. (Cohon, 2008, 20).

Em relação à segunda objeção de Garrett, Cohon admite que o argumento sobre a não-transitividade causal entre processos não é um argumento produzido por Hume, porém acredita que ele pode ser deduzido do "contexto". (Cohon, 2008b, 279). Cohon rejeita a terceira objeção de Garrett e nega que tenha definido o processo de distinção moral por meio da produção de ações. Ao contrário, afirma, sua interpretação é que, segundo Hume, a "capacidade de produzir ações (é uma) característica necessária do processo de disntiguir bem e mal". (Cohon, 2008b, 280).

4 Uma alternativa de justificação da inferência do *MRC*

O debate entre Garrett e Cohon sobre essas questões nos ajuda a perceber o cenário de disputa em torno da validade da interpretação tradicional, porém a controvérsia argumentativa principal ocorre entre esta e Radcliffe. Como vimos, a interpretação tradicional sobre a função das crenças na produção de ações, segundo a teoria motivacional de Hume, baseia-se na estratégia argumentativa (identificada por Cohon) que batizei de *movimento razão-crença*. Por sua vez, o MRC depende daquilo que Cohon chamou de princípio da transitividade causal. O modo utilizado por Cohon para negar o MRC é basicamente conceber a razão como

processo e rejeitar que processos tenham eficácia causal. Processos não teriam eficácia causal porque não são itens identificáveis em associações causais de maneira independente. Processos que envolvem apenas percepções, por exemplo, são definidos a partir da observação das operações mentais. Na medida em que algo que não possui eficácia causal não pode participar de cadeias causais, o fato de crenças causarem sozinhas paixões motivacionais não implica que a razão sozinha cause essas paixões. A única coisa que o processo de raciocínio *produz* são crenças. Entretanto, o que *causa* essas crenças são percepções anteriores que estão a elas associadas e não a razão. Se o princípio de transitividade causal não se aplica a processos, então o MRC não se sustenta, e a interpretação tradicional precisa encontrar uma maneira diferente de defender TIC. Por outro lado, se aceitarmos que o raciocínio tem eficácia causal, na medida em que, como Radcliffe sustenta, ele é indissociável das percepções que o compõem, como as nossas crenças motivacionais são supostamente causadas por esse processo da razão, então o princípio de transitividade causal nos obrigaria a aceitar TIC. O problema aqui é aceitar que, para Hume, faculdades tenham poderes causais por si mesmas.

Como disse no início dessa seção, meu objetivo é tentar recuperar o fôlego da interpretação tradicional frente às objeções de Cohon. Espero alcançá-lo apresentando uma leitura diferente do princípio da insuficiência causal da razão enquanto faculdade. Para apresentar minha alternativa, indicarei o que considero serem as virtudes e deficiências tanto da posição de Cohon quanto de Radcliffe.

Cohon (está correta quando afirma que não há passagem no *Tratado* na qual Hume afirme literalmente que crenças não são suficientes para produzir paixões motivacionais e ações.[16] Ela está correta também ao identificar o

argumento da interpretação tradicional regularmente utilizado – como vimos acima – para inferir a insuficiência causal das crenças a partir da insuficiência causal da razão. O problema da leitura de Cohon é ignorar a frequente atribuição de poderes causais à faculdade da razão por Hume. Hume considera não haver propriamente efeitos das atividades mentais pensadas como faculdades isoladas ou independentes (e nisso concordo com Cohon), porém, pensadas como percepções complexas, das quais fazem parte certas percepções, unidas por determinadas relações, parece haver um sentido na filosofia humeana no qual as faculdades mentais podem ser ditas elementos de cadeias causais, como sugere Radcliffe. Cohon acerta ao afirmar que processos não têm eficácia causal, mas a pergunta é: na filosofia de Hume, o raciocínio deve ser concebido *apenas* como um processo?

Radcliffe tenta salvar o MRC insistindo que a razão, ou o raciocínio, tem eficácia causal porque a identificação do processo de raciocinar é inseparável da crença resultante. Assim, se a crença C produziu a paixão P, então o raciocínio R pelo qual a crença C foi produzida também é causa de P, dado que C é indissociável de R. Como afirmei acima, Radcliffe atribui poderes causais a razão, especificamente, via inferências, o poder de causar crenças sobre o mundo. O problema é que a *faculdade* da razão não tem eficácia causal. Logo, a razão concebida como faculdade não pode ser a causa da crença resultante do raciocínio tampouco de paixões motivacionais. Meu argumento é o seguinte. Se a razão é causa de algo, então ela está no mesmo nível de eficácia causal que seus produtos. Desse modo, ou a razão não é causa real, ou ela é a causa de certas percepções. Se a razão não é causa real, então o produto de raciocínios não é efeito da razão mas de uma percepção anterior. Nesse caso, as afirmações de Hume sobre os efeitos da razão devem ser interpretadas co-

mo fazendo referência aos efeitos dessa percepção anterior. Se a razão (enquanto processo) é causa real de alguma percepção, então ela pertence à cadeia causal de seu efeito e da percepção que dá origem ao raciocínio. O problema com essa última disjunção é que, para Hume, a razão é um processo identificado tanto pelo ponto de partida quanto pelo ponto de chegada do raciocínio e, por isso, não pode pertencer a cadeia causal de modo independente. A razão, isolada das percepções que participam do *raciocínio*, como Radcliffe parece supor em seu argumento, não deve ser considerada uma causa real, portanto. A percepção complexa (ou processo) que constitui a razão pode entrar em cadeias causais na medida em que o resultado desse processo, uma crença provável ou demonstrativa, pode causar outras percepções. Não podemos ignorar que Hume, de fato, lança mão de uma linguagem causalista para se referir as faculdades mentais, mas já observamos que, para Hume, nossas faculdades não têm poderes causais isolados das percepções que as constituem.

Para concluir, o que significa dizer que algo resulta da razão ou é produzido por ela? Quando Hume fala que a faculdade F causou a percepção P, devemos entender que uma percepção anterior S causou a percepção P. A faculdade F é a percepção complexa que surge da observação da associação particular entre as percepções Q e S. A razão é insuficiente do ponto de vista causal, enquanto faculdade, porque não é a *percepção complexa* F que está associada com o efeito P, mas sim a percepção S que lhe antecede. A percepção F sequer pode ser a causa da percepção S (a crença sobre o mundo), pois ela própria não é independente de S, como Radcliffe aponta.

Hume, ao apresentar TIR, assume a tese de que faculdades não tem poder causal de modo independente de

seus produtos ou objetos. É por isso que faz sentido a inferência de TIR para TIC, isto é, o movimento razão-crença. Quando apresenta a tese da inatividade da razão, Hume tem em vista não apenas aquilo que um processo de raciocínio pode produzir a partir de uma *percepção* como ponto de partida, mas também o que pode ser produzido a partir dos resultados de inferências. Isso fica evidente, por exemplo, quando Hume lança mão de crenças instrumentais para mostrar a influência causal que os raciocínios prováveis exercem na produção de ações. É correta a afirmação de que em nenhum lugar Hume afirma que *crenças* sozinhas não podem produzir paixões motivacionais ou, diretamente, ações. Porém, também não encontramos no texto de Hume a afirmação explícita de que elas são *suficientes* para tais propósitos práticos. Ser causa necessária não significa ser causa suficiente. Crenças participam da cadeia causal que produz paixões motivacionais e ações, mas se o MRC está correto, elas não podem, sozinhas, produzir paixões motivacionais ou ações.

Como afirmei acima, em primeiro lugar, a validade do MRC depende de uma interpretação do princípio de transitividade causal e do que chamei de insuficiência causal da razão (enquanto faculdade). Resumidamente, como a razão é um processo ou raciocínio pelo qual associamos percepções e transferimos vivacidade de uma a outra, em todo raciocínio há, no mínimo, duas percepções, das quais uma (a conclusão, uma ideia vívida) é o efeito da outra. Quando Hume considera a razão como causa, então a causa propriamente dita não é o processo de *raciocinar*, mas a percepção que é produzida por esse processo. Em segundo lugar, além de defender a validade do MRC, para mostrar a razoabilidade de TIC, disse também que é preciso usar premissas da teoria das percepções em apoio ao MRC. Essas

premissas são, basicamente, que a intencionalidade das crenças é, para Hume, apenas representacional, e que a produção de uma paixão motivacional por um estado de coisas depende de uma paixão anterior subjacente. Essas premissas também são importantes, mas não tratei delas neste texto.

Referências

COHON, Rachel; OWEN, David. Hume on representation, reason and motivation. *Manuscrito*, v. 20, n. 2, 47-76, out. 1997.
COHON, Rachel, *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
COHON, Rachel. Reply to Radcliffe and Garrett. *Hume Studies*, v. 34, n. 2, 277-288, nov. 2008b.
GARRETT, Don. Feeling and Fabrication: Rachel Cohon's Hume's Morality. *Hume Studies*, v. 34, n. 2, 257-266, nov. 2008b.
HAMPTON, Jean. Does Hume Have an Instrumental Conception of Practical Reason? *Hume Studies*, v. 21, n. 1, 57-74, apr. 1995.
HUME, David. (1739-40). *A Treatise of Human Nature*. Eds. David Fate Norton and Mary J. Norton. New York: Oxford University Press, 2003. |T|
KORSGAARD, Christine. Skepticism About Practical Reason. *Journal of Philosophy*, v. 83, n. 1, 5-25, jan. 1986.
MACKIE, John. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
MILLGRAM, Elijah. Was Hume a Humean? *Hume Studies*, v. 21, n. 1, 75-93, apr. 1995.

RADCLIFFE, Elizabeth. Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivate. *Hume Studies*, v. 25, n. 1-2, 101-122, apr./nov. 1999.
RADCLIFFE, Elizabeth. Kantian Tunes on a Humean Instrument: Why Hume is not Really a Skeptic About Practical Reasoning. *Canadian Journal of Philosophy*, Santa Clara, v. 27, n. 2, 247-270, jun. 1997.
RADCLIFFE, Elizabeth. Reason, Morality, and Hume's "Active Principles": Comments on Rachel Cohon's Hume's Morality: Feeling and Fabrication. *Hume Studies*, v. 34, n. 2, 267-276, nov. 2008.
ROSATI, Connie. Moral Motivation. Oct. 2006. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/moral-motivation/. Acesso em 12 de abril de 2013.
SNARE, Francis. *Morals, Motivation and Convention: Hume's Influential Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
VELASCO, Marina. Hume, as paixões e a motivação. *Analytica*, v. 6, n. 2, 33-59, 2001.

Notas

1 Estou considerando aqui que algo é inativo se é insuficiente do ponto de vista motivacional, isto é, se não pode sozinho produzir paixões motivacionais ou ações. Convém lembrar que não é objetivo deste texto mostrar que as paixões motivacionais são suficientes do ponto de vista motivacional.

2 Essa leitura tradicional conduz, por exemplo, às versões contemporâneas das teorias motivacionais inspiradas por Hume, nas quais um motivo é constituído pelo par *crença-desejo*, sendo esse desejo, ou a pró-atitude associada à crença, um estado preexistente. (Cf. Radcliffe, 1999, 102 e Rosati, 2006, 3.1).

3 Temos aqui uma prova indireta de TIC feita por *reductio ad absurdum*. O argumento básico da interpretação tradicional que expressa o MRC pode ser formulado do seguinte modo: (P1) (PTC) *O primeiro item de uma cadeia causal pode ser considerado como a causa única do último, por meio de seus efeitos intermediários*. (P2) Crenças são produzidas por inferências da razão. (P3) *Se crenças sozinhas produzem motivos e ações, então a razão sozinha produz motivos e ações*. (P4) (TIR) *A razão sozinha não pode produzir motivos e ações*. Logo, (C) (TIC) *crenças sozinhas não podem produzir motivos e ações*.

4 Além disso, após admitir que Hume tenta mostrar que o "raciocínio sozinho", ou ainda, que a "razão sozinha nunca pode produzir ação", Stroud afirma que Hume sustenta, no argumento sobre a incapacidade motivacional do raciocínio provável, que "a 'perspectiva' de certo fim, ou a 'mera' *crença* de que ele estaria próximo, *sozinha*, nunca pode produzir ação". (Stroud, (1977, 156, grifo meu). Nessas passagens, razão e crenças são usados de maneira intercambiável para se referir aos argumentos motivacionais de Hume.

5 Mackie também afirma que crenças não são motivacionais porque são representacionais, qualidades que Hume consideraria excludentes. É por esse motivo que elas não podem se opor às paixões na produção de ações. (Cf. Mackie, 1980, 48 e 45).

6 Como falei acima, podemos identificar dois tipos de leituras sobre a questão da racionalidade relacionada à ação em Hume. Há aqueles que o consideram um cético sobre a existência de uma racionalidade prática, e os que consideram que ele possui, de fato, uma teoria particular da ação racional. Ainda que boa parte dos intérpretes tradicionais defendam uma visão pessimista sobre posição de Hume sobre as capacidades da razão para ser guia da ação, pode-se observar que o MRC faz parte de ambas as leituras de Hume.

7 Velasco afirma que Hume sequer teria admitido um uso instrumental da razão: "Não só a razão não pode determinar quais são os fins das nossas ações, ela também não pode determinar a escolha dos meios. A

razão não pode nem gerar desejos nem derivar uns desejos de outros." (Velasco, 2001, 53-54).

8 Radcliffe tentou chamar a atenção para esse ponto em seu artigo "Hume on the Generation of Motives: Why Beliefs Alone Never Motivates". Sobre a teoria humeana da racionalidade prática ver Radcliffe (1997).

9 Sobre essa questão, Radcliffe afirma que "qualquer crença que envolva compromisso existencial é inferencial; todas as crenças em questões de fato envolvem compromissos existenciais; todas as crenças em questões de fato são inferenciais. Se todas as crenças em questões de fato são inferenciais, então todas elas são produtos da razão em algum sentido" (Radcliffe, 1999, 107).

10 O intérprete cético de Hume poderia lembrar aqui que as inferências sobre a existência das coisas que não estão presentes aos sentidos (e toda a crença em questões de fato incluem ideias sobre tais coisas) deve-se antes à imaginação do que à razão. Devemos, contudo, perceber que, nesses casos, a imaginação age segundo o que Hume chama de "princípios permanentes, irresistíveis e universais" (T 1.4.4.1). Tais princípios expressam as operações de nosso entendimento ou raciocínio prováveis. Cf. T 1.3.11.12, 1.3.13.11.

11 O princípio de transitividade causal que Radcliffe utiliza como premissa parece ser o seguinte. Se o objeto x sozinho produzir o objeto y, se x foi produzido apenas pelo processo R, então o processo R produziu sozinho y. Ou, inversamente, na ordem causal correta, se o processo R sozinho produzir x, se x produzir sozinho y, então R produziu sozinho y. Segundo esse princípio, se a razão sozinha não pode produzir uma ação, então aquilo que ela pode produzir sozinha, crenças, também não pode, sozinho, produzir ações. Há certa ambiguidade no texto em relação ao significado do verbo "produzir" quando atribuído a percepções no sentido de ele expressar uma relação causal. Entretanto, o fato de Radcliffe considerar que Hume oferece uma "definição funcional" da razão é algo que direciona a interpretação para a sinonímia entre "produzir" e "causar" no contexto.

12 O parágrafo que contém esse argumento é o seguinte: "Para invocar a noção de cadeia causal, deve-se conectar itens com eficácia causal — sejam objetos, como Hume costuma chamá-los, ou eventos — que possam ocupar a posição de nós na cadeia. Para invocar a noção nesse caso, deve-se assumir que a razão é um item com tal característica. Se-

gundo essa suposição, a razão é algum tipo de agente causal ou prospectivo. Para saber que a razão é causa de crenças, mas não de paixões, nós precisaríamos primeiro identificar a razão e então observar se ela está ou não repetidamente associada com crenças ou paixões. Mas, como vimos, o empirismo de Hume não o permite pensar a razão como um item identificável de maneira independente. Antes, ele a identifica apenas como a atividade de raciocinar (*reasoning activity*). Consequentemente, a razão não pode, do mesmo modo, ocupar a posição de nó na cadeia causal." (Cohon, 2008, 73-74).

13 Em um comentário escrito especialmente sobre o livro que contém o argumento que apresentei acima, Radcliffe afirma que Cohon teria defendido que a "transitividade causal entre procedimento (raciocínio) e produto (paixão) e efeito (ação) não ocorre quando a causa de algo é um processo, ao invés de um agente". (Radcliffe, 2008, 269). Essa descrição da conclusão de Cohon não é correta. O fato de Cohon afirmar que a razão *produz* crenças pode ter contribuído para Radcliffe não ter reconhecido que o argumento de Cohon contra o MRC não admite processos como "causas de algo". Como veremos, dizer que um processo produziu certo objeto significa simplesmente, na linguagem de Cohon, que esse objeto é um resultado obtido mediante a utilização de tal processo. Assim, na verdade, o objeto teria sido causado, por exemplo, por um agente, ou por outro objeto. Como Radcliffe apresenta argumentos para defender que *processos mentais podem ser causas de algo*, segundo Hume, então não levarei em conta essa descrição equivocada da conclusão de Cohon.

14 Vale lembrar que uma implicação importante desse argumento, reconhecida por Radcliffe, é que tanto o estado mental que constitui a, digamos, premissa quanto o que constitui a conclusão do argumento podem ser considerados causas do efeito produzido pelo raciocínio do qual são partes.

15 Cf. Cohon (2008, 19-23). A primeira aparição dessa expressão "Argumento da Representação", e a defesa de que ele deve ser compreendido como um argumento *a priori*, ocorre em Cohon e Owen (1997).

16 Como já vimos acima, a autora reconhece que a razão *produz* crenças sobre o mundo. Esse reconhecimento, por exemplo, está presente na objeção que ela própria faz a seu ponto de vista: se a razão produz crenças sobre prazer e dor, se essas crenças produzem sozinhas paixões motivacionais, porque a razão não poderia produzir sozinha

paixões motivacionais? Cohon acredita que "nem defensores da leitura comum, nem seus oponentes conseguiram até agora explicar por que Hume nega que a razão sozinha pode produzir paixões motivacionais". (Cohon, 2008, 65). Para ela, quando Hume afirma que a razão sozinha não produz paixões motivacionais, ele quer simplesmente dizer que o processo de raciocinar apenas tem ideias mais vívidas como resultado (o que pode ser facilmente observado, como diz Hume).

13

Sentimentos e Normatividade em David Hume segundo Annette Baier

Giovani Lunardi

Annette Baier afirma que o sentimento moral positivo para Hume é o sentimento de *prazer* (Baier,1995, 16). Segundo Baier, o modelo de sentimentos morais de Hume "oferece um complexo padrão de excelência sobre as características humanas" (Baier, 1994, 277-278). Os sentimentos morais apresentam um padrão moral (*moral Standards*) objetivo de validade universal que possibilita a Hume cumprir a finalidade de sua investigação moral: "analisar o *complexo de qualidades mentais* que constituem aquilo que, na vida cotidiana, chamamos de *mérito pessoal*; (e assim passa a) considerar cada atributo do espírito que faz de alguém um objeto de estima e afeição, ou de ódio e desprezo" (EPM 1.10).

No entanto, segundo a interpretação de Baier, os juízos morais que surgem de uma especial reflexão derivada do prazer não são um desejo (*desire*) que teria como objeto apropriado a moralidade para motivar uma ação virtuosa. Ou

seja, o desejo não toma a forma da autoridade de uma vontade. Para Hume, a autoridade do sentimento moral é inteiramente humana, e não um tipo de autoridade na forma de obediência (cf. T 3.3.4.1-3). Baier elogia Hume por "desintelectualizar e dessantificar o empreendimento moral [...] apresentando-o como equivalente humano de vários controles sociais presentes em populações de animais e insetos" (Baier, 1993, 147).

A determinação da moralidade não considera que ela seja como querem outros pensadores, apenas um conjunto de orientações normativas explícitas, nem é a visão reducionista de que a função da moral é apenas, e unicamente, um guia prescritivo, um manual de diretrizes. Esses pensadores, segundo Baier, preferem utilizar, para falar de moral, os termos "leis" e "obrigações" em vez de "virtudes" e "vícios". Isto pode levar a ilusões. Imaginam, tais moralistas, que os termos "leis" e "obrigações" descrevem melhor a "verdade" e a "realidade" dos "membros de uma comunidade moral humana" (Baier, 1994, 195). Baier, tal como Hume, compartilha da mesma desconfiança da noção de "obrigação moral". Ambos veem as circunstâncias temporais da vida humana como difíceis o suficiente, sem precisarmos, de maneira sadomasoquista, adicionar-lhes obrigações imutáveis e incondicionais. Baier, seguindo Hume, propôs substituirmos a noção de "obrigação" pela noção de "confiança apropriada" como nosso conceito moral nuclear.

> não há espaço para uma teoria moral (concebida) como algo que é mais filosófico e menos comprometido que a deliberação moral, e que não seja, simplesmente, uma avaliação de nossos costumes e estilos de justificação, crítica, protesto, revolta, conversão e decisão (Baier, 1985, 232).

Segundo Baier, não podemos padecer da "timidez", do temor de ter de fazer escolhas difíceis; ao menos que, da mesma forma que Platão, queiramos ir em busca de uma "verdade moral imutável".

Fiel a sua militância antikantiana, Baier afirma que "a vilã em filosofia moral é a tradição racionalista, de leis fixas" (Baier, 1985, 236), uma tradição que pressupõe que "por trás de toda intuição moral há uma regra universal" (Baier, 1985, 208). Ela deplora a ênfase quase exclusiva posta pela filosofia moral moderna nas regras e nos princípios universais, e rejeita duramente os modelos contratualistas kantianos com sua ênfase na justiça, nos direitos, na lei e, particularmente, na escolha autônoma entre agentes livres e iguais (Beauchamp & Childress, 2002, 108). Essa tradição pressupõe que a tentativa de Hume de pensar no progresso moral como um "progresso natural dos sentimentos" não consegue explicar a obrigação moral (EPM 3.21). Mas na visão de Baier, não há nada para ser explicado aqui: a obrigação moral não tem uma natureza, ou fonte, diferente da tradição, do hábito e do costume. Na seção do *Tratado* intitulada *Da obrigatoriedade das promessas*, Hume afirma "que as promessas não têm uma força anterior às convenções humanas", e "arrisco-me a concluir que as promessas são invenções humanas, fundadas nas necessidades e nos interesses da sociedade" (T 3.2.5.7). Para Hume,

> Toda moralidade depende dos sentimentos; quando uma ação ou qualidade da mente nos agrada de uma *determinada maneira*, dizemos que é virtuosa; e quando o descuido ou a não realização dessa ação nos desagrada de *maneira semelhante*, dizemos que temos a obrigação de realizá-la. Uma mudança na obrigação supõe uma mudança no sentimento; e a criação de uma nova obrigação supõe o surgimento de um novo sentimento (T 3.2.5.4).

Para não cair nessas ilusões, Hume prefere os termos "virtudes" e "vícios" que indicam "certos princípios da mente e do caráter" (T 477). Hume escreve, na *Investigação sobre os princípios da moral*, que "esse método [...], "pode ser em si mesmo mais perfeito, mas convém menos à imperfeição da natureza humana e é uma fonte comum de erro e ilusão, neste como em outros assuntos" (EPM 1.10). Segundo Hume,

> nenhuma ação pode ser exigida de nós como um dever, a menos que haja implantada na natureza humana alguma paixão propulsora ou algum motivo capaz de produzir essa ação. Ora, esse motivo não pode ser o senso do dever. O senso do dever supõe uma obrigação prévia; e se uma ação não é exigida por nenhuma paixão natural, ela não pode ser exigida por nenhuma obrigação natural, uma vez que é possível omiti-la sem que isso revele um defeito ou imperfeição na mente ou no caráter, e, consequentemente, sem que haja um vício (T 3.2.5.6)

Assim, "temos de olhar para o interior da pessoa para encontrar a qualidade moral" (T 3.2.1.2); e, em caso de dúvidas, 'não a encontraríamos até dirigirmos nossa *reflexão* para o nosso próprio íntimo (*breast*)' (T 3.1.1.26). Como afirma Annette Baier:

> A máxima indubitável de Hume e Cícero, de que a natureza humana deve primeiro fornecer os motivos e paixões antes que o sentimento moral possa reagir a eles, é uma máxima que assegura não somente a realidade de nossos assuntos de importância moral, mas também a especial reflexividade do prazer moral (Baier, 1994, 196).

Aqui, assinalamos o caráter reflexivo da moralidade defendido por Hume. Nessa visão, a moral é uma atividade

reflexiva. De acordo com Baier, o resultado de uma "reflexividade bem sucedida é a normatividade" (Baier, 1994, 99-100). Ela interpreta a filosofia moral de Hume como uma genealogia reflexiva de "autoaprovação" que é a "perfeição da razão prática" (Baier, 1994, 277). Aquilo que é aprovado moralmente e passa no "teste da reflexividade" é capaz de "encarar a si próprio" (T 3.3.6.6). Portanto, segundo Baier, a *reflexividade* é a chave para a *normatividade* na visão de Hume.

Essa tese de Baier que acompanhamos está presente nos três livros do *Tratado*, nos quais Hume sustenta a visão de que nós devemos viver de acordo com os aspectos da natureza humana que passam no *teste da reflexividade* (Baier, 1994, 277). Podemos perceber esse funcionamento do *teste da reflexividade* através da metáfora do espelho apresentada por Hume:

> Podemos observar, em geral, que as mentes dos homens são como *espelhos* uma das outras, não apenas porque cada uma reflete as emoções das demais, mas também porque as paixões, sentimentos e opiniões podem se *irradiar* e *reverberar* várias vezes" (T 2.2.5.21, itálicos meus).

Na parte final do *Tratado* Hume repete essa metáfora quando escreve que "costumamos considerar a nós mesmos tais como aparecemos aos olhos dos outros, e simpatizamos com os sentimentos favoráveis que eles têm por nós" (T 3.3.5.4). Hume conclui que,

> todos os amantes da virtude (e, em teoria, todos nós o somos, embora possamos nos degenerar na prática) certamente devem ficar satisfeitos em ver que as distinções morais são derivadas de uma fonte tão nobre, que nos dá uma noção correta tanto da generosidade quanto da capacidade de nossa natureza. Um leve

> conhecimento dos assuntos humanos é suficiente para se perceber que o senso da moralidade é um princípio inerente à *alma*, e um dos elementos mais poderosos de sua composição. Mas esse senso deve certamente ganhar mais força quando, *ao refletir sobre si próprio*, aprova os princípios de que deriva, sem encontrar em seu nascimento e origem nada que não seja grande e bom. (T 3.3.6.3, itálicos meus).

Esse teste de "refletir sobre si próprio" estabelece o valor das distinções e da aprovação moral, pois "nenhum intelecto pode suportar encarar a si própria se não for capaz de cumprir seu papel perante os homens e a sociedade" (T 3.3.6.6). A contínua reflexão por parte do agente, depois de no primeiro nível discriminar o conteúdo moral permite, em um segundo nível, a determinação da normatividade da moralidade.

Tal sensibilidade reflexiva sendo determinante no sistema moral humeano, não implica necessariamente um relativismo dos juízos de valor. Hume, na verdade, tem uma maneira de *justificar* e *explicar* a existência de conflitos morais na sociedade. Ele acredita que as controvérsias morais surgem devido a um conhecimento imperfeito sobre o caso em questão; ou devido à possibilidade de distorcemos os fatos se não assumirmos um ponto de vista imparcial que preserve a objetividade. A fim de fazer um juízo moral adequado, devemos estar certos de que não estamos pervertendo o modo como vemos os fatos ao deixar nossos próprios interesses interferirem. Hume nota que somente partilhamos o sentimento comum de humanidade "quando nossas disposições não estão corrompidas pelo interesse, pelo ressentimento ou pela inveja" (EPM 5.40). Entretanto, segundo ele, sob certas condições, se nós tivéssemos um conhecimento perfeito de todos os fatos, e olhássemos todos os fatos de um ponto de vista objetivo, nossos sentimentos

comuns nos levariam a um padrão similar de julgamento moral e todos chegariam às mesmas distinções morais. Um ponto de vista objetivo seria a perspectiva de um espectador que pudesse sair de sua "situação privada e particular", abstraindo das situações e sentimentos pessoais particulares, para alcançar uma perspectiva imparcial. Neste caso, a possibilidade de padrões impessoais e objetivos é uma possibilidade real possível e os juízos morais deixam de ser meramente a expressão de sentimentos privados. Ao adotar uma perspectiva imparcial, o agente sai de sua situação privada numa tentativa de assumir um ponto de vista geral e estável, com tendências voltadas para o acordo (*espectador judicioso*) (T 3.3.1.14). Ainda que as conclusões que os homens tirem sejam "frequentemente muito diferentes", "os princípios a partir dos quais os homens raciocinam em moral são sempre os mesmos". Segundo Hume,

> passamos frequentemente em revista nosso procedimento e conduta, e consideramos como eles aparecem aos olhos dos que nos estão próximos e nos observam. Esse constante hábito de nos inspecionarmos pela reflexão mantém vivos todos os sentimentos do certo e do errado, e engendra, nas naturezas mais nobres, uma certa reverência por si mesmo e pelos outros que é a mais segura guardiã de toda virtude (EPM 9.10, itálicos meus).

Esse é o papel normativo da reflexividade: a aprovação do senso moral de si mesmo, daquilo que ele produz. No entanto essa "autoaprovação" não é puro solipsismo ou subjetivismo, pois, escreve Hume, "as mentes de todos os homens são similares em seus sentimentos e operações: ninguém pode ser movido por um afeto que não possa ocorrer também nas outras pessoas, seja em que grau for" (T 3.3.1.7). Ele afirma que,

> a noção de moral implica algum sentimento comum a toda a humanidade, que recomenda o mesmo objeto à aprovação generalizada e faz que todos os homens, ou a maioria deles concordem em suas opiniões ou decisões relativas a esse objeto. Ela também pressupõe um sentimento universal e abrangente o bastante para estender-se a toda a humanidade e tornar até mesmo as ações e os comportamentos das pessoas mais distantes em objetos de aplauso ou censura, conforme estejam ou não de acordo com a regra de correção estabelecida (EPM 9.5).

Os sentimentos morais são muitas vezes relativos às situações particulares dos indivíduos, mas Hume pensa que as pessoas universalmente têm os mesmos sentimentos morais e alcançam os mesmos juízos morais se forem imparciais e colocadas em circunstâncias relativamente similares. Ele escreve que,

> não apenas os sentimentos decorrentes do caráter humanitário são os mesmos em todas as criaturas humanas e produzem a mesma aprovação ou censura como também abrangem todas essas criaturas, de modo que não há nenhuma cujo comportamento ou caráter não seja, em virtude deles, um objeto de censura ou aprovação para todos (EPM 9.7).

Nosso senso moral mostra-nos um *princípio de humanidade* com o qual toda pessoa, em certa medida, concordaria. E este princípio universal, por ser comum a todos os homens, pode prover um conteúdo para a moral ou para qualquer sistema geral de censura ou louvor. Ou seja, "a humanidade de um homem coincide com a humanidade de todos os outros" (EPM 9.6). Há um esforço de Hume em busca de um universalismo moral, sua crença de que é possível alcançarmos um ponto de vista "estável e geral". Ele

defende a ideia de um padrão de sentimentos universais que nos levará sempre às mesmas conclusões. Hume claramente apresenta um *princípio de humanidade universal*, numa nota de rodapé da *Investigação sobre os princípios da moral*, como segue:

> É desnecessário estender tanto nossa investigação a ponto de perguntar por que temos sentimentos humanitários ou de companheirismo para com os demais. Basta que a experiência nos ensine que esse é um princípio da natureza humana. Em nosso exame da cadeia de causas, temos que nos deter em algum lugar; e qualquer ciência contém alguns princípios gerais para além dos quais não se pode esperar encontrar nenhum outro de maior generalidade. Ninguém é totalmente indiferente nem à felicidade nem à desgraça de outros. A primeira tem uma tendência natural a produzir *prazer*, a segunda, *dor*, e isso é algo que cada um pode verificar em si mesmo. Apesar de todas as tentativas realizadas, não é provável que esses princípios possam ser reduzidos a princípios mais simples universais (EPM 5.17 n. 3, itálicos meus).

Hume está dizendo que a ciência da natureza humana mostra princípios gerais e nosso senso moral é reflexivamente estável.

Existe em Hume uma disposição para entender a natureza humana pressupondo uma regularidade das ações. Essas ações só poderiam efetivamente manter sua constância se os motivos que engendraram a volição permanecessem de algum modo similares na história.

> A humanidade é tão semelhante, em todas as épocas e lugares, que, sob esse aspecto, a história nada tem de novo ou estranho a nos oferecer. Seu principal uso é apenas revelar os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os ho-

> mens nas mais variadas circunstâncias e situações, e provendo-nos os materiais a partir dos quais podemos ordenar nossas observações e familiarizar-nos com os móveis normais da ação e do comportamento humanos (EHU 8.7).

Hume pergunta: "que aconteceria à história se não tivéssemos confiança na veracidade do historiador, segundo a experiência que tivemos da humanidade"? (EHU 8.18).

Hume não manifesta qualquer compromisso com um determinismo fatalista. Ele compromete-se, isso sim, com inferências relativas ao exame das ações e comportamentos humanos que são uniformes, constantes e regulares. O caráter da natureza humana é tão constante que "reconhecemos, assim, uma uniformidade nas ações e motivações humanas de forma tão pronta e universal como o fazemos no caso das operações dos corpos" (EHU 8.8). Ele afirma que é óbvio que,

> Não devemos esperar, contudo, que essa uniformidade das ações humanas chegue a ponto de que todos os homens, nas mesmas circunstâncias, venham a agir precisamente da mesma maneira, sem levar minimamente em considerações a diversidade dos caracteres, das predisposições e das opiniões. Uma tal uniformidade em todos os detalhes não se encontra em parte alguma da natureza. Ao contrário, a observação da diversidade de conduta em diferentes homens capacita-nos a extrair uma maior variedade de máximas, que continuam pressupondo um certo grau de uniformidade e regularidade (EHU 8.10).

Segundo Hume, isso é decorrente da "grande força do hábito e da educação, que moldam a mente humana desde sua infância e dão-lhe um caráter fixo e determinado. [...] Mesmo os caracteres, que são peculiares a cada indivíduo, exibem uma uniformidade em sua atuação, caso contrário

nossa familiaridade com as pessoas e nossas observações de sua conduta não nos poderiam jamais ensinar suas disposições, ou servir para guiar nosso comportamento em relação a elas" (EHU 8.11). E, podemos imputar responsabilidades, pois as "ações são objetos de nosso sentimento moral, apenas na medida em que são indicações do caráter, paixões e afecções internos" (EHU 8.31). Ou seja, a responsabilização moral acontece com base nos sentimentos.

Hume reconhece que a controvérsia a respeito dos fundamentos gerais da moral reside apenas em duas alternativas: que esses fundamentos derivam da *razão*, por uma "sequência de argumentos e induções" ou pelo *sentimento*, por uma "sensação (*feeling*) imediata e um sentido interno (*sense*) mais refinado" (EPM 1.3). Ele afirma que "esses argumentos de cada um dos lados (e muitos mais poderiam ser fornecidos) são tão plausíveis que tendo a suspeitar que ambos podem ser sólidos e satisfatórios, e que *razão* e *sentimento* colaboram em quase todas as decisões e conclusões morais" (EPM 1.9). Mas, na continuação dessa afirmação, ele esclarece e ratifica sua tese central:

> É provável que a sentença final que julga caracteres e ações como amáveis ou odiosos, louváveis ou repreensíveis; aquilo que lhe impõe a marca da honra ou da infâmia, da aprovação ou da censura, aquilo que torna a moralidade um princípio ativo e faz da virtude nossa felicidade e do vicio nossa miséria – é provável, eu dizia, que essa sentença final se apoie em algum sentido interno ou sensação que a natureza tornou universal na espécie inteira (EPM 1.9).

Isso ocorre, segundo ele, porque as distinções morais não podem ser discerníveis pela "pura *razão*" (EPM 1.5), "por meio de raciocínios metafísicos e deduções baseados nos mais abstratos princípios do entendimento" (EPM 1.4).

Sendo assim, cada tipo de raciocínio realiza sua distinção: "proposições da geometria podem ser provadas, os sistemas da física podem ser debatidos, mas a harmonia do verso, a ternura da paixão, o brilho do talento devem dar um prazer imediato" (EPM 1.5). Ou seja, "a norma do sentimento é o que cada pessoa *sente* dentro de si mesmo" (EPM 1.5).

No seu estilo literário, Hume recomenda aos filósofos em suas investigações a respeito da "verdadeira origem da moral" (EPM 1.10), em casos de dúvidas, a "consultar por um momento *seu próprio coração* (*breast*)" (EPM 1.10). Pois, dessa forma, "a aguda sensibilidade que nesses assuntos é tão universal entre os seres humanos fornece ao filósofo uma garantia suficiente de que nunca estará demasiadamente enganado ao compor seu catálogo, nem correrá nenhum risco de classificar erroneamente os objetos de sua contemplação" (EPM 1.10). Ele exemplifica que,

> o que é honroso, o que é imparcial, o que é decente, o que é nobre, o que é generoso t*oma posse do coração* (*heart*) e anima-nos a abraçá-lo e conservá-lo. O que é inteligível, o que é evidente, o que é provável, o que é verdadeiro, obtém somente a fria aquiescência do entendimento e, satisfazendo uma curiosidade especulativa, põe termo a nossas indagações (EPM 1.7).

Por exemplo, para encontrarmos o vício devemos "dirigir nossa *reflexão* para nosso próprio íntimo (*breast*) e darmos com um sentimento de desaprovação, que se forma em nós contra essa ação" (T 3.1.2.26). Ou seja, segundo ele, temos uma moralidade *sentida*, baseada em sentimentos.

Considerações finais

A interpretação de Baier ilumina diversos aspectos para a compreensão da natureza humana à lz da filosofia moral de

Hume. Na visão de Baier, com sua rica caracterização de um ponto de vista moral, com o conteúdo valorativo de sentimentos (*sentiment*) que são sentidos (*felt*) de maneira reflexiva, Hume descreve as nossas capacidades humanas que levam à onstituição de uma moralidade com conteúdo normativo. É óbvio, como reconhece Baier, citando Hume, que

> os muitos sistemas quiméricos que sucessivamente emergiram e declinaram entre os homens não devem nos fazer perder as esperanças de alcançar esse objetivo; devemos considerar como foi breve o período em que essas questões foram tema de investigação e raciocínio. Dois mil anos, com interrupções tão longas e sob tão fortes desencorajamentos, são um período pequeno para permitir um aperfeiçoamento tolerável das ciências; e talvez estejamos ainda em uma época muito inicial do mundo para descobrir qualquer princípio que suporte o exame da posteridade mais tardia (T 1.4.7.14).

Essa interpretação permite-nos visualizar o funcionamento da "dinâmica dos sentimentos" segundo a filosofia humeana. O conteúdo normativo de sua filosofia moral é estabelecido a partir de "sentimentos naturais da mente humana" (EPM 8.35), que possuem o valor do bem e mal morais, agindo reflexivamente entre os sujeitos envolvidos na ação de um ponto de vista imparcial. Do ponto de vista do fenômeno moral, a filosofia de Hume não é um emotivismo, um subjetivismo, um relativismo, um hedonismo epicurista ou um ceticismo normativo, mas sim, caracteriza-se por um complexo de percepções que agem reflexivamente, possibilitando um conteúdo valorativo e normativo das ações morais com plena "confiança nos sentimentos" da natureza humana.

Podemos perceber que, mesmo após aproximadamente duzentos anos, a filosofia moral humeana é utilizada nas reflexões éticas contemporâneas. Isso pode ser comprovado atualmente na posição conciliatória de Beauchamp e Childress, que após examinarem as teorias éticas de Aristóteles, Hume, Kant e Mill afirmam que todas essas teorias "convergem para a conclusão de que o mais importante elemento da vida moral de uma pessoa é um caráter desenvolvido que proporcione a motivação e a força interiores para fazer o que é certo e bom" (Beauchamp & Childress, 2002, 542).

Referências

BAIER, Annette. *Postures of the Mind*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985.
BAIER, Annette. *Moral Prejudices*. Cambridge, Mass.: Harward University Press, 1993, p. 147.
BAIER, Annette. *A Progress of Sentiments: reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Mass.: Harvard U. P., 1994.
BAIER, Annette. "Moral sentiments, and the difference they make". *The Aristotelian Society*. v. LXIX, p. 15-30, 1995.
BEAUCHAMP, Tom L. & CHILDRESS, James F. *Princípios de Ética Biomédica*. Tradução de Luciana Pudenzi.São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 108.
HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. Eds. Selby-Bigge; P. H. Nidditch (2 ed.) Oxford: Clarendon Press, 1978.
HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2ª ed. revisada e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009. |T|
HUME, David. *Enquires concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Eds. Selby-Bigge; P. H.

Nidditch (3 ed.) Oxford: Clarendon Press, 1978.
HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004. |EPM|
KORSGAARD. Christine M. *The Sources of Normativity*. United Kingdom: Cambridge U. P., 1998.

14

Simpatia e aprovação moral da justiça na filosofia de Hume

Denize Carolina da Cunha
Nivaldo Machado

Por que a justiça é útil? A resposta mais comum é que a justiça é útil devido aos efeitos da instauração obrigatória de suas regras. E por que ela é possível? Nesse ponto, Hume diz que a justiça está associada a certos princípios inerentes à natureza humana, principalmente ao *princípio da simpatia* e ao *princípio da generosidade limitada* e, acrescenta, ao *princípio humanitário*. Esses princípios permitem o entendimento da aprovação moral da justiça, bem como da fixação de suas regras. Dado que: a) a *simpatia*, por ser uma inclinação natural e universal, permite a troca de sentimento; b) a *observação*, especificamente dos efeitos benéficos das condutas, permite a aprovação moral; c) as *regras da justiça* dependem exclusivamente dessa aprovação, resultante também do *hábito* e da *crença*, e mantida pela simpatia. Através desse itinerário, Hume sustenta que a justiça depende da condição natural em que os seus possíveis destinatários se encontram.

Numa sociedade menos numerosa é possível que uma *obrigação natural* seja suficiente, porquanto o interesse individual coincide com o da sociedade – o bem comum derivado da convenção – sugerido por Hume como "consciência coletiva". Essa identificação de interesses ocorre facilmente, porque as consequências, isto é, os efeitos das condutas, são percebidos e sentidos com mais rapidez. Por outro lado, à medida que ocorre o crescimento de uma sociedade, os interesses que antes eram percebidos facilmente tornam-se obscuros.

Paralelamente, Hume diz que não é necessário conhecer a existência da passagem do *estado da natureza* para o *estado civil*, devido à fragilidade da natureza, que impede uma convivência permanente na *condição selvagem*. Ao assim proceder, ele afirma que o estado de natureza deve ser apenas compreendido como uma ficção, por analogia, como a "*idade de ouro*", derivada da imaginação dos puros poetas, na qual a injustiça e os conflitos não eram imagináveis. Numa tal circunstância, portanto, era desnecessária qualquer forma de proteção, e, consequentemente, as distinções e limites de posse e propriedade eram desnecessárias, sendo um dos motivos centrais que tornaria a justiça inútil.

Segundo Hume, se não houvesse carência de bens os homens seriam *naturalmente benévolos*, pois não haveria conflitos, uma vez que todos, sem exceção, estariam absolutamente satisfeitos. Numa tal circunstância a noção (senso) de justiça nem sequer surgiria.

Por outro lado, numa circunstância adversa, na qual os recursos naturais fossem raros ou extremamente escassos e os homens cruéis, numa circunstância em que o egoísmo fosse ilimitado – sendo o único interesse dos homens apenas a sobrevivência – a justiça também seria inútil, pois nessa circunstância vigoraria apenas o *conflito* e a *força*. Nes-

te caso, não haveria uma consciência dos interesses coletivos, porquanto não se observaria a importância e consequência da conjunção das forças, isto é, da ajuda mútua. Desse modo, para o surgimento da justiça é preciso um contexto em que não haja carência nem abundância absolutas, mas uma circunstância entre esses dois extremos.

Para Hume a origem da sociedade vincula-se principalmente a fatores biológicos, como a limitação física e biológica, e sua fragilidade, que torna o homem incapaz de viver sozinho na natureza. É somente por meio da sociedade que o homem obtém a tão desejada *igualdade* e a *superioridade* frente aos demais animais, uma vez que, vivendo em sociedade ele pode ter as necessidades (físicas e biológicas) satisfeitas. Em virtude disso, o estado de natureza solitário jamais poderia ser duradouro – como propõe, por vezes, a conjectura histórica.

Dentre as vantagens da vida do homem em sociedade, elencadas por Hume, está a cooperação mútua entre os indivíduos. Na vida isolada há uma limitação da força e sucesso do indivíduo. Isso porque o indivíduo precisa suprir distintas necessidades que o impedem de atingir a perfeição em alguma arte particular. A conjunção de forças, a divisão de trabalho e o auxílio mútuo neutralizam a fragilidade humana existente no estado de natureza, proporcionando circunstâncias favoráveis aos indivíduos.

Para demonstrar essas e outras vantagens, Hume expõe outro elemento que ele denomina de *princípio primeiro e original da sociedade*, ou seja, o apetite sexual entre os sexos, cujo resultado é uma sociedade mais numerosa com o surgimento de várias famílias unidas. Essa união tem como finalidade a preservação da prole e, além disso, o surgimento de uma *educação social*.

Sem confundir uma com a outra, é preciso investigar essa consciência do bem público, do interesse geral que, segundo a filosofia humeana, ocorre por meio da simpatia. Assim, nosso objetivo aqui é esclarecer como ocorre, segundo Hume, o procedimento da avaliação moral da justiça, e como esta depende do sentimento de simpatia, para tanto, observando-se o entendimento sobre o surgimento da sociedade e da convivência do homem considerando a sua fragilidade biológica e sua generosidade limitada.

O reflexo da convenção: a necessidade de regras normativas

Há na espécie humana uma fragilidade maior do que aquela encontrada nos animais. Os animais não precisam criar ou estabelecer regras com a finalidade de se protegerem de outros animais. O mesmo não ocorre entre os homens. Estes precisam se unir com outros indivíduos de sua espécie, e, por meio de alguns métodos, *aperfeiçoarem a convivência*, porquanto os recursos naturais são insuficientes para satisfazer integralmente suas carências. Por consequência os homens dependem do grupo social (a formação de sociedade). Eis o problema. Nesse contexto de uma necessária convivência em sociedade, como *estabelecer* e *garantir* um *padrão de comportamento virtuoso*?

Em razão da generosidade limitada, os homens têm uma preocupação maior consigo mesmos, em segundo lugar com a sua família e conhecidos com os quais mantêm uma relação, e, por último, com as pessoas que lhes são estranhas e também com os indiferentes. Esse egoísmo e a escassez de bens materiais impossibilitariam o equilíbrio da sociedade. O remédio fornecido pelo artifício, portanto, é a convenção: "apenas um sentido geral do interesse comum, que todos os

membros da sociedade expressam mutuamente, e que os leva a regular sua conduta segundo certas regras" (T 3.2.2.10) conseguindo, assim, remediar o principal obstáculo da sociedade ao estabelecer um possível *comportamento adequado*.

A convenção institui a estabilidade da posse dos bens materiais, fazendo com que todos os indivíduos pertencentes à sociedade saibam que é possível possuir os seus bens com segurança. Não há apenas um interesse individual, mas coletivo. Evidentemente há um interesse particular, todavia essa segurança só é possível se os indivíduos, mesmo que gradativamente, tiverem a mesma crença. Logo, um indivíduo deixa que o outro desfrute de sua posse, contanto que este proceda da mesma forma relativamente a ele. Isso porque há na convenção humana um relacionamento de condutas, não há uma promessa, mas um *mútuo acordo*. Somente quando esse *mútuo acordo* resulta na estabilidade da posse é que surge a ideia de *propriedade*, de *direito* e de *obrigação*.

Não obstante, esse *remédio* por si só não é suficiente para garantir a segurança e ordem na sociedade por um período duradouro. Por não ser a convenção uma promessa, mas sim um consenso tácito, não há o sentido de dever e nem de obrigação. O indivíduo pode ter uma conduta contrária a essa convenção, e não precisar oferecer justificação para tal ato. A origem da convenção reforça esse raciocínio. Ela não se encontra em nenhum documento ou local acessível aos indivíduos, portanto, como o indivíduo pode ter a *consciência do interesse comum*? Hume responde que é por meio do hábito, um instinto que nos leva a ter expectativas quanto ao futuro, com base na experiência de acontecimentos semelhantes no passado, levando-nos também à formação de crenças. Para ele, o hábito constitui um *princípio instintivo*, uma *sensibilidade à repetição*, que nos permite

prever o futuro dada a nossa experiência de acontecimentos semelhantes no passado, e que possibilita também o surgimento da crença. Dada nossa experiência passada, o hábito nos leva a crer nos benefícios e na utilidade da sociedade.

A sociedade oferece inúmeras vantagens que foram sentidas pelos homens, por isso há o interesse em preservá-las. Essas vantagens passam a ser objetos de interesse dos homens desde que constatadas, porquanto "nascem necessariamente pelo menos em uma sociedade familiar e são instruídos pelos pais em alguma regra de conduta e comportamento" (EPM, 3. 16). Ou seja, os costumes, assim como os hábitos dos pais, serão transferidos aos filhos – o que os tornará sensíveis e capazes de perceber com mais facilidade as vantagens do convívio em sociedade.

Com isso, por meio do hábito, o indivíduo poderá esperar a mesma sucessão de acontecimentos se a realidade assim permanecer, isto significa a repetição de condutas. Essa repetição fará com que o indivíduo perceba se a ação praticada por outrem é útil à sociedade. Tal percepção fará com que ele repita a ação caso for benéfica, por *inclinação natural*, e também trará a expectativa de que outras pessoas irão agir daquela determinada forma. Contudo, deve-se salientar, antes de prosseguir, que a convenção é uma *consciência coletiva*. Não há um acordo, logo, essas impressões da repetição da experiência permitem que o indivíduo participe de todos os mecanismos cuja finalidade é a preservação e manutenção do núcleo social.

Em outras linhas, o raciocínio humeano proposto é o seguinte: João nasceu numa sociedade e desde pequeno observou que seus pais, bem como a maioria dos membros da sociedade, não cometiam assassinatos, mas caso alguém cometesse, seria punido. João não comete assassinato porque sabe que esse ato traz inúmeras consequências – um cálculo

de custo e benefício – e também porque observa que o número de pessoas que cometem assassinatos é inferior ao daquelas que não cometem. Sua crença a esse respeito é o resultado natural do hábito, e indispensável quando tratamos da existência da justiça e de suas regras.

Hume ainda afirma que é possível que uma ideia isolada, desde que apareça com frequência na mente e *sem se apresentar aos sentidos*, produza crenças, porquanto a repetição, qualquer que seja a sua forma, tem efeito similar à repetição de percepções, e por ter esse feito produz também a expectativa. Por conseguinte, faz o indivíduo crer que as ações de seus semelhantes trarão benefícios à coletividade. Essa crença "é um requisito quase indispensável para despertar nossas paixões, também as paixões são, por sua vez, muito favoráveis à crença." (Hume, 2009, 150). Hume acrescenta o costume e outros mecanismos sociais como influenciadores e geradores de crenças.

O indivíduo crê na regra da estabilidade da posse, no respeito aos bens alheios, no cumprimento das obrigações, da mesma forma que crê nos artifícios da justiça para corrigir as irregularidades das ações. O direito e as normas foram criados com a finalidade de manter o equilíbrio e a preservação da sociedade, ou seja, para tornar possível todas as relações entre os indivíduos. Mas cada ato é realizado com base *na previsão* de que o outro indivíduo agirá de maneira semelhante.

É no contexto desse convívio social e também da escassez de bens que Hume afirma que os homens possuem uma generosidade limitada que, consequentemente, pode impedir o desenvolvimento harmonioso em uma sociedade. Peremptoriamente, conclui que a solução oriunda da convenção, a qual garante um comportamento adequado e, possivelmente, uniforme, é apenas possível por meio do há-

bito, tornando-se ideal e segura em razão do sentimento, este originado por meio da crença. Nessa perspectiva humeana, a partir da convenção, conjuntamente com o hábito e a crença, surge a necessidade da regulamentação das condutas por meio de regras normativas.

Das impressões, sentimentos e classificações

Todos os conteúdos da mente são *percepções*. Segundo Hume, as impressões se dividem em *impressões* e *ideias*. As i) impressões, que são as percepções originárias e intensas, se dividem em *simples* ou *complexas*. As simples não admitem nenhuma distinção e separação, e as complexas podem ser perfeitamente separadas. Por terem um grau maior de vivacidade, as impressões influenciam de *forma imediata* a mente e permitem que o indivíduo sinta emoções, sensações e paixões; ii) as *ideias*, que são pálidas imagens das impressões, dividem-se em simples ou complexas, e não sendo suficientes para influenciar a mente com a mesma força das impressões. A única diferença entre impressões e ideias é apenas o se grau de força e vividez.

Entretanto, não é a divisão das ideias, tampouco suas subdivisões, o ponto forte do questionamento acerca da distinção moral. É preciso ressaltar que *tudo só chega ao indivíduo via percepção*. Hume, no livro III do *Tratado*, afirma: "aprovar um caráter e condenar outro *são apenas duas percepções diferentes*" (T 3.1.1.2) e sua preocupação é saber se essas distinções morais são originadas por *princípios naturais* ou se *nascem do interesse e da educação*.

Hume reconhece que a moral tem influência sobre as ações, o que o faz afirmar que jamais poderia ser resultado da *razão*, por esta ser passiva e inerte, já que a *experiência* mostra que o que determina as pessoas a agir são os desejos

e paixões . Para ele, a razão consiste na constatação da verdade e da falsidade, ou no *acordo* e no *desacordo* nas relações de ideias, e também no acordo e desacordo na relação causal, ou seja, entre o objeto e o evento. Aquilo que não for suscetível de desacordo não será verdadeiro ou falso, portanto, não será objeto da razão. Assim, pode-se dizer que uma ideia é verdadeira ou falsa analisando o que representa em *relação ao seu objeto*. Porém, o mesmo não é possível com as paixões, ações, e volições, pois: i) são fatos e realidades originais, ou seja, não precisam de referências para serem comprovadas; ii) é impossível declará-las como verdadeiras ou falsas. Não há conformidade entre a razão e as distinções morais, e a vontade não pode ser influenciada unicamente por ela.

A partir deste contexto, Hume afirma que o raciocínio abstrato ou demonstrativo é apenas útil para descobrir as relações de ideias. O impulso no indivíduo – a simples vontade – não decorre da razão, pois ela não pode, sozinha, gerar uma ação ou volição. No decorrer de sua argumentação Hume afirma que em nenhuma hipótese a razão pode se opor à paixão na direção da vontade, por ela não ter uma influência original, o que a impede de causar ou impedir qualquer ato volitivo. Esse argumento o leva a fazer a famosa afirmação: "a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função, além, de servir e obedecer a elas" (T 2.3.3.4). O raciocínio proposto por Hume é o seguinte: i) a paixão é uma existência original, não há nenhuma representação que a torne cópia; ii) o raciocínio demonstrativo ou abstrato refere-se às relações entre ideias que, por sua vez, são cópias e representam os objetos.

A filosofia humeana, ainda, aponta o prazer e a dor como princípios primordiais da ação humana. Para Hume, o bem e o mal morais derivam da situação do indivíduo relati-

vamente aos objetos, por meio da associação de ideias ou das inferências relativas a questões de fato. Quando a dor e o prazer não estão presentes no pensamento, não geram os seus efeitos, o que torna o indivíduo incapacitado de agir por paixão. Não há o desejo de ação ou volição. Todavia, quando há uma relação do indivíduo com o objeto que causa dor ou prazer, gera desejo e aversão, tristeza e alegria e também paixões indiretas.

Portanto, as distinções morais têm como elemento essencial a dor e o prazer. É com base na simpatia – numa capacidade de colocar no lugar dos demais e sentir a sua dor e o seu prazer – mesmo que estes nos sejam totalmente estranhos, que somos levados a emitir juízos de aprovação ou reprovação de suas ações. A satisfação que temos ao contemplarmos a ação de alguém que nos seja próximo ou distante nos leva a considerar sua ação como i) *virtuosa*, se proporcionar uma satisfação mental, ou ii) *viciosa*, quando provocar um desconforto.

Hume vale-se da experiência como argumento, e apresenta as impressões como responsáveis pelo sentimento de prazer e dor. Não obstante, essa "classificação" da ação virtuosa ou viciosa é apenas utilizada uma representação de um caráter ou qualidade, e depende de princípios mentais duradouros, portanto, somente estes têm influência na conduta, fazendo parte do caráter pessoal. Não se considera a ação isolada, mas "apenas a qualidade ou caráter dos quais a ação procede" (T 3.3.1.5). Essa qualidade presente no caráter faz com que tenhamos uma *tendência* a considerar as virtudes naturais como a beneficência, a generosidade, a moderação e afins, em sua grande maioria, como benéficas para a sociedade.

Assim, as decisões morais são meras percepções, tornando a moral mais sentida do que julgada. É, portanto,

em razão da influência do caráter e/ou das qualidades de um indivíduo que uma pessoa que tem um relacionamento com outrem pode elogiar ou censurar determinada ação. Não há importância se essa pessoa é um conhecido ou estranho, conterrâneo ou estrangeiro. Algumas qualidades adquirem o seu mérito por serem imediatamente agradáveis aos outros, da mesma forma, há outras que são imediatamente agradáveis por satisfazer o próprio indivíduo.

Deve-se dizer, ainda, nesse sentido, que as regras da justiça podem ser contrárias ao interesse individual ou ao interesse de um grupo de pessoas. Isso porque elas não derivam de atos isolados, mas sim do que é vantajoso aos homens (consequência da convenção).

Do conceito humeano de simpatia

Para Hume, a simpatia não significa compaixão, em outras palavras, apenas um mero afeto com uma pessoa desconhecida, mas sim a "nossa propensão a simpatizar com os outros e a receber por comunicação suas inclinações e sentimentos, por mais diferentes ou até contrários aos nossos" (T 2.1.11.2). Na concepção humeana, podemos, por meio da experiência, observar situações prazerosas, felizes ou desagradáveis envolvendo outras pessoas e, a partir disso, mediante a simpatia, sentirmos os mesmos prazeres ou desprazeres que outras pessoas sentem ao realizarem ou serem vítimas de diversas condutas.

De uma forma geral, o indivíduo pode ter sua simpatia reforçada por outras relações que muitas vezes a acompanham. Hume elenca três relações que influenciam o grau da simpatia: i) *comunicação*; ii) *contiguidade* e iii) *associacionismo*. A comunicação possibilita a transmissão de

sentimentos. É comum que uma pessoa fique triste ao encontrar uma pessoa que esteja vivendo um momento catastrófico, do mesmo modo, é possível que alguém também fique imensamente feliz ao saber que a mesma realizou o tão almejado sonho. Ambas são situações distintas que resultam da transmissão de sentimento. Nessa relação é perceptível que o indivíduo geralmente será passivo, porquanto ele sofre influência da situação vivida por outrem. Por outro lado, a contiguidade intensifica a simpatia em virtude da semelhança. É comum que o indivíduo tenha simpatia por pessoas mais próximas, mas também por aquelas que possuem a mesma educação, costumes, gostos e afins. Por fim, o associacionismo, o principal princípio da simpatia, permite que o indivíduo possa associar, por meio da imaginação, as causas e os efeitos do prazer e do desprazer alheio, bem como condenar ou aprovar determinada conduta que gerou a situação. Trata-se de um princípio natural que não só permite o sentimento, mas também a avaliação dos comportamentos alheios, observando suas causas e efeitos. É nesses pressupostos básicos que a simpatia está ancorada. De todos os princípios, a simpatia é o princípio essencial para justificar a aprovação moral da justiça.

Hume enfatiza que a generosidade limitada faz com que o indivíduo não se preocupe com os interesses de outras pessoas. Isso demonstra o surgimento da simpatia como uma espécie de *remédio* para este problema, pois permite observar as vantagens das regras da justiça não apenas para o próprio indivíduo ou para seus familiares, mas para qualquer indivíduo. Entretanto, é importante salientar que Hume afirma que a simpatia não é suficiente para dar origem a uma obrigação, logo, ela também é insuficiente para gerar a justiça e o respeito pelas suas regras. Mas, sem ela, o

artifício seria inútil, porquanto é por meio dela que há a comunicação dos prazeres e desprazares das regras da justiça, bem como a motivação moral.

Em termos humeanos, a simpatia é abordada como um princípio de transmissão de sentimentos, mas que é também é um sentimento que Hume denomina como um *sentimento humanitário*, em outras palavras, um sentimento de bondade. Vista por esse ângulo, a simpatia faz com que o indivíduo sinta as consequências ou vantagens da ação, e que também a avalie. Prosseguindo, aprova-se uma ação devido às suas consequências e atribui-se o caráter humanitário quando essa ação é praticada inúmeras vezes. Essa seria, ainda, a consideração pelo interesse alheio. Mas quando um indivíduo deixa de analisar e/ou aprovar uma ação particular, e passa a considerar de modo geral a consequência da ação – a avaliação desinteressada no caráter do indivíduo – temos o sentimento humanitário.

Esse sentimento humanitário de benevolência presente em todos os indivíduos é um sentimento natural. Trata-se de um sentimento tão natural quanto o egoísmo (generosidade limitada). Essa constatação humeana é muito relevante, dado que a simpatia, aqui abordada como sentimento humanitário, passa a ser compreendida como um princípio universal presente na natureza humana, e, sendo assim, não há indivíduo que não a tenha. Todas as paixões e princípios que há em outras pessoas podem também ser encontrados em nós mesmos, a diferença está apenas nos graus em que se apresentam. Hume exemplifica utilizando as cordas afinadas no mesmo tom: "o movimento de uma se comunica com as outras, todos os afetos passam prontamente de uma pessoa a outra, produzindo movimentos correspondentes em todas as criaturas humanas" (T 3.3.1.7).

Com a finalidade de expor o motivo que faz os homens seguirem as regras estabelecidas pela convenção, Hume primeiramente nega que a honestidade seja o motivo de uma ação virtuosa. O amor-próprio é comum entre os homens, mas há diferença na forma em que é manifestado e, por isso, gera conflitos e não consenso na classificação de determinadas condutas e também não abrange os interesses da sociedade. Em segundo lugar, ele também nega a consideração pelo interesse público e a benevolência privada. Para justificar, Hume supõe que, mesmo que o ato seja justo, ele pode não ser benéfico à sociedade, porém, é compensatório, pois possivelmente a conduta oferecerá paz e ordem na sociedade. Por fim, a benevolência privada é encontrada apenas em algumas pessoas, e mesmo assim, em graus distintos. Nesses casos, segundo Hume "o motivo original para a justiça desapareceria; e consequentemente, a própria justiça e, com ela, toda propriedade, direito e obrigação." (T 3.2.1.13). Dessa forma, é evidente que não há uma real consideração pelos interesses da humanidade, bem como pelos interesses alheios. Isso torna os três motivos insuficientes para fundamentar a origem da justiça.

O primeiro motivo da origem da justiça é o interesse privado, justificado pela ausência de bens e pelo egoísmo (generosidade limitada). Os homens tendem a satisfazer suas necessidades particulares, sem ter consideração pelo interesse público. Por esse motivo, devem ser estabelecidas, artificialmente, as regras da justiça. Essas são gerais e não particulares, isto é, aplicáveis a todos que, depois de constatarem suas vantagens, passam *naturalmente* a respeitá-las.

Há uma obrigação natural onde há o interesse privado, motivado pelo egoísmo e aquele interesse por pessoas que são mais próximas, que Hume denomina de benevolência privada (generosidade limitada); afeto restrito a um

número de pessoas, geralmente amigos, familiares e afins. Esses interesses proporcionam uma segurança a esses indivíduos ligados por afinidades e ao próprio indivíduo. Por outro lado, há o artifício cuja finalidade é ampliar essa generosidade limitada. Na obrigação natural o indivíduo não precisa ter consciência da obrigação, o que não ocorre na obrigação moral, porquanto esta deixa evidente que o indivíduo já a adquiriu.

No *Tratado*, a origem da justiça tem como motivo o interesse privado. A justiça passa a ser considerada como uma forma de assegurar os direitos individuais, coletivos e humanitários. Por outro lado, para que haja a aprovação moral e que não sejam esquecidos o senso de dever e regras da justiça, Hume retoma o elemento essencial para a eficácia do artifício: a simpatia. Segundo ele, "uma simpatia pelo interesse público é a fonte da aprovação moral que acompanha essa virtude" (T 3.2.2.24).

Mas a simpatia, ainda que oferecesse uma segurança inicial, não é suficiente para dar origem a uma obrigação, embora possa influenciar a aprovação de condutas. O artifício torna-se necessário, em razão da possível alteração dos nossos interesses. Hume diz que agimos conforme as regras da justiça em virtude da simpatia, ou seja, por uma operação da imaginação que faz com que o indivíduo tenha uma experiência semelhante à dos outros agentes e que, na medida em que sente prazer ou dor diante da conduta que observa, lhe permite aprovar, desaprovar àquela conduta. Dessa constatação, decorre a precisa afirmação:

> A natureza preservou uma grande semelhança entre todas as criaturas humanas, e qualquer paixão ou princípio que observemos nas outras pessoas podem encontrar, em algum grau, um paralelo em nós mesmos. O que se passa com a trama da mente é o mesmo que ocorre com o corpo. Embora as partes possam

> diferir em sua forma ou tamanho, sua estrutura e composição são em geral as mesmas. Uma notável semelhança mantém-se em meio a toda sua diversidade; essa semelhança deve contribuir muito para nos fazer penetrar nos sentimentos alheios, abraçando-os com facilidade e prazer. (T 2.1.11.5)

Desse modo, vê-se que a teoria humeana explora o sentimento moral e, ao mesmo tempo, as virtudes. A aprovação moral se encontra em quem observa a ação, e a virtude naquele que a pratica.

A simpatia como princípio primeiro da aprovação da justiça

A investigação mais detalhada da simpatia encontra-se no Livro II do *Tratado*, e permite constatar a sua importância para a justiça. Não basta apenas a convenção e suas vantagens, é necessário ter simpatia pelo interesse de todos, o que torna possível o fortalecimento progressivo da sociedade e das convenções criadas. Através deste conjunto, Hume afirma que os indivíduos são capazes de raciocinar sobre as condutas alheias.

Hume, ao contrário de alguns filósofos de sua época, diz que os artifícios que auxiliam no desenvolvimento da sociedade – como o governo e as leis – só têm êxito porque todos os indivíduos possuem uma inclinação natural à moralidade. Não fosse isso, qualquer discurso político, educacional e social não seria ouvido. Diante deste cenário, a educação, a política e a reputação são fatores que apenas auxiliam a simpatia e permitem a avaliação moral.

Além disso, a simpatia torna-se a fonte da aprovação moral da justiça. A existência da justiça está fundada em sua utilidade. Isto significa que ela promove o bem da sociedade,

cuja finalidade é preservar o interesse geral. Mas, por qual motivo aprova-se o bem geral, já que ele é algo distante dos indivíduos? Por causa da simpatia, que permite que o indivíduo sinta não apenas as vantagens da justiça relacionadas apenas às pessoas mais próximas, mas também quando o prazer ou desprazer de uma injustiça é anunciado.

Assim sendo, pode-se afirmar a importância do consenso nos juízos morais. A simpatia sendo restrita – o indivíduo tem uma maior simpatia com as pessoas que são mais próximas – e também sendo variável, gera uma avaliação moral favorável, e que provavelmente não será a mesma quando as pessoas forem estranhas. Todavia, Hume diz que o critério utilizado não é subjetivo, mas geral, isto é, aquele derivado da convenção. Não seria possível saber o que é moralmente correto ou errado se os indivíduos atribuíssem em suas avaliações morais critérios subjetivos.

Considerando-a em sua maior generalidade, a simpatia nos faz avaliar as questões humanas por permitir sentir as vantagens da justiça e os atos de injustiça cometidos por outrem. Ela faz com que percebamos não apenas o interesse individual, mas também o coletivo, minimizando o egoísmo humano. No entanto, a simpatia pode também originar a *motivação moral*. A simpatia não gera apenas juízos morais, mas também sentimentos e paixões, e estes podem levar o indivíduo a repetir as mesmas ações. A vida em sociedade faz com que as pessoas valorizem as virtudes e condenem os vícios. Assim, ao praticar uma boa ação, essa irá gerar prazer e, posteriormente, será aprovada pela sociedade. Essa aprovação será comunicada por meio da simpatia, e por isso ficamos inclinados a valorizar e repetir o mesmo tipo de ação. Do mesmo modo ocorre com uma ação condenável, mas essa é rejeitada e, por não ser prazerosa, faz com as pessoas, como que instintivamente, não a cometam. Esta

tendência humana de refletir sobre as ações humanas que são aprováveis expõe o interesse de preservar na sociedade o *comportamento adequado*, favorecendo, assim, a prevalência das regras de justiça a fim do progresso da vida social.

Considerações finais

A teoria humeana explora o sentimento moral – a capacidade humana de sentir dor ou prazer diante da observação das ações de outros agentes humanos – uma capacidade que permite que os observadores das ações e dos comportamentos julguem as ações dos agentes como moralmente aprováveis ou condenáveis e atribuam a eles qualidades correspondentes como vícios ou virtudes.

Segundo Hume, essa capacidade humana decorre do modo de organização das impressões e percepções. Sendo as impressões uma espécie de percepção com vivacidade adicional, elas tornam-se objetos do pensamento, o que, por sua vez, predispõe os indivíduos às paixões, sem as quais não existiria um componente chave na explicação humeana: a simpatia. Hume refere-se à simpatia como uma característica universalmente humana, como um artifício da imaginação ou um princípio instintivo da natureza que possibilita os juízos de aprovação e reprovação morais.

Hume tem o propósito de apontar os princípios da natureza humana que estão presentes em todos os indivíduos. Para ele, a simpatia, a generosidade limitada e, por fim, o princípio humanitário também compreendido como princípio da benevolência, são princípios gerais partilhados por todos os indivíduos. Princípios que operam sistematicamente em todas as ações dos homens e que permitem a compreensão dos motivos das distinções morais e, principalmente, a importância e surgimento dos *signos* na sociedade e no ordenamento jurídico.

A teoria humeana procura valorizar as ações e decisões de cada indivíduo quando leva em consideração o bem-estar da coletividade. E, por meio dessa investigação, Hume expõe o interesse como um elemento necessário para o surgimento e manutenção da justiça. No entanto, as características da natureza humana como o egoísmo e a benevolência limitada são compensadas pela simpatia e interesse público. Por isso, Hume compreende a simpatia como o principal princípio para o estabelecimento das regras da justiça, sendo as normas da sociedade decorrentes deste princípio. Essa estrutura argumentativa é coerente com o que Hume nota sobre a razão e o sentimento na moral, em que somente o segundo seria relevante nas ações, sendo a razão inerte nesse sentido.

Em linhas finais, em virtude da simpatia – tida como a capacidade que temos de sentir em nós mesmos a dor ou prazer dos demais – existe o trabalho universalmente humano em prol do bem comum, e não somente em busca do bem de si mesmo. Ela amplia o sentido pelo interesse comum e permite também introduzir a moralidade nas regras. E o estabelecimento das regras da justiça depende da observância destes dois interesses: privado e público. Nesse possível itinerário a justiça demonstra seu *mérito*.

Referências

BRAND, Walter. *Hume's Theory of Moral Judgment: a Study in the Unity of Treatise of Human Nature*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: 34, 2001.

FORTESKI, Joel. *Motivação moral e senso de justiça em David Hume*. Florianópolis, 2011. 22 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Federal de Santa Catarina.
HUME, David. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Tradução: José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004. |EHU| |EPM|.
HUME, David. *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. Tradução de Luciano Trigo - Rio de Janeiro: Editora: TOPBOOKS, 2004. |E|.
HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Trad. Débora Danowski. 2.ed. rev. E ampliada. São Paulo: Editora UNESP. 2009. |T|
MONTEIRO, João Paulo Gomes. *Teoria, Retórica, Ideologia: Ensaio sobre a Filosofia Política de Hume*. São Paulo: Ática, 1975.

15

Do eu como feixe de percepções ao eu das paixões: Hume e a identidade pessoal no *Tratado*

Susie Kovalczyk dos Santos

No *Tratado da natureza humana* David Hume prescreve que "devemos distinguir a identidade pessoal enquanto diz respeito a nosso pensamento e imaginação, e enquanto diz respeito a nossas paixões ou ao interesse que temos por nós mesmos" (T 1.4.6.4). Enquanto o primeiro escopo é por ele abordado em seção específica no Livro 1 da obra em questão e pode ser sintetizado através da tese de que a atribuição de identidade sincrônica e diacrônica ao eu é *imprópria* e que o eu não passa de uma coleção ou feixe de percepções, a segunda delimitação é desenvolvida ao longo de todo o Livro 2 do *Tratado*, em meio a sua argumentação acerca das emoções, ou *paixões*, humanas. Uma vez tendo negado ser possível dispor de uma ideia de eu simples em um instante e contínua no transcorrer do tempo, devido à inexistência de qualquer impressão simples e duradoura para sustentá-la, é intrigante que, ao tratar das paixões indiretas, o autor reintroduza a noção de eu, desta vez como

objeto do orgulho. Ademais, Hume alega haver uma "propensão natural a imaginar essa simplicidade e identidade" (T 1.4.6.4) do eu. Em que medida essa propensão deve-se não apenas à semelhança, à causalidade e à memória, como defendido no Livro 1, mas também às emoções?

Questiona-se ainda se há, como defende Rorty (1990), diferentes ideias de eu, uma pressuposta pelo orgulho e outra por este produzida, ou se Hume desenvolve diferentes aspectos de uma única ideia de eu em todo o *Tratado*, de modo que o eu como feixe de percepções é o mesmo implicado pela simpatia e produzido, enquanto objeto, pelo orgulho e pela humildade, como argumenta Carlson (2009). A fim de lançar luz sobre tais problemas e de compreender como o Livro 2 complementa os escritos humeanos acerca do eu no Livro 1, o presente texto está organizado em quatro seções. Na primeira seção apresentarei resumidamente o problema da identidade pessoal e os tipos de abordagem filosófica do mesmo. Na segunda seção farei uma exposição do tratamento humeano do problema da identidade pessoal no Livro do *Tratado*, mais especificamente a partir da seção 6 da parte 4 desse livro, passando, na terceira parte a explicar a reconstrução da noção de eu empreendida por Hume no Livro 2. Por fim, na quarta parte farei uma apreciação das diferentes interpretações feitas por comentadores da relação entre ambas as considerações humeanas acerca do eu no *Tratado*.

O problema filosófico da identidade pessoal

Costuma-se dizer que a pessoa *S* que é adulta no tempo presente é a mesma pessoa *S* que foi criança décadas atrás, no sentido de que há a continuidade de um indivíduo nesse intervalo, embora suas características tenham mudado

bastante desde a infância. O que está em questão nesse tipo de afirmação é a *identidade numérica*, que deve ser distinguida da identidade qualitativa. Uma coisa x é qualitativamente idêntica a uma coisa y se, e somente se, x e y possuem as mesmas características gerais ("qualidades") e são o mesmo F se ambas possuem a característica F. Em contrapartida, x e y são numericamente idênticos se, e somente se, x e y são o mesmo indivíduo, independentemente de como se determine essa noção – por exemplo, observando x diante de mim, também observo y no exato mesmo lugar e instante. A principal preocupação dos filósofos que investigam o tema da identidade pessoal é, nesse caso, encontrar o que constitui a identidade numérica de pessoas ao longo do tempo. Assim, o problema filosófico acerca da identidade pessoal pode ser expresso através do questionamento sobre o que faz com que uma pessoa S, no tempo presente x, seja uma e a mesma pessoa S no tempo futuro y, ou que seja uma e a mesma pessoa S no tempo passado z.

Esse problema pode ser considerado a partir da primeira e terceira pessoas, visando esclarecer que critérios são requeridos para a identidade de um indivíduo. A preocupação com critérios subjetivos ou psicológicos reflete a perspectiva de primeira pessoa acerca da atribuição de identidade pessoal, e a consideração de critérios objetivos, a de terceira pessoa. No *Tratado*, Hume enfoca o problema ora sob a perspectiva da primeira pessoa, como quando afirma não encontrar, ao refletir sobre si mesmo, algo simples para além das próprias percepções que possa apontar como sendo o eu; ora sob a perspectiva da terceira pessoa como ao questionar se "quando fazemos uma afirmação sobre a identidade de uma pessoa, observamos algum vínculo real entre suas percepções, ou apenas sentimos um vínculo entre as ideias que formamos dessas percepções" (T 1.4.6.16). Pre-

tendo aqui me ater ao âmbito psicológico da discussão, isto é, na argumentação acerca dos critérios em primeira pessoa. A questão da natureza do eu é discutida por Hume nos Livros 1 e 2 do *Tratado*, entretanto, devemos considerar que o problema assume diferentes contornos em cada um dos livros, o que Hume anuncia com a prescrição que citamos acima.

O eu e as operações do entendimento

Na seção *Da identidade pessoal*, Hume (T 1.4.6) nega que tenhamos credenciais epistêmicas para defender a ideia de um eu dotado de identidade sincrônica e diacrônica, e procura explicar como ocorre a atribuição de identidade e simplicidade *imperfeitas* ao eu, que, por sua vez, consiste em "um feixe ou uma coleção de diferentes percepções, que se sucedem umas às outras com uma rapidez inconcebível, e estão em perpétuo fluxo e movimento". A supressão de todas as percepções equivaleria à inexistência do eu:

> Quando minhas percepções são suprimidas por algum tempo, como ocorre no sono profundo, durante todo esse tempo fico insensível a mim mesmo, e pode-se dizer verdadeiramente que não existo. E se a morte suprimisse todas as minhas percepções; se, após a dissolução de meu corpo, eu não pudesse mais pensar, sentir, ver, amar ou odiar, eu estaria inteiramente aniquilado – pois não posso conceber o que mais seria preciso para fazer de mim um perfeito nada. (T 1.4.6.3).

Para que se compreenda tais teses, é necessário considerar certos princípios da epistemologia humeana, desenvolvidos ao longo do Livro 1 do *Tratado*. Primeiramente, Hume (T 1.1.1.1) explica sua proposta de distinguir as percepções como impressões e ideias, conforme os "graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em

nosso pensamento ou consciência". As percepções que, a partir de algum estímulo, adentram a mente mais vividamente são *impressões*. As marcas mais fracas gravadas no pensamento a partir das impressões simples são ideias simples. Isso ocorre graças ao chamado princípio da cópia, sintetizado através da afirmação de Hume (T 1.1.1) de que "*todas as nossas ideias simples, em sua primeira aparição, derivam de impressões simples, que lhes correspondem e que elas representam com exatidão*". Ideias simples podem se combinar, mediante certos princípios associativos, formando ideias complexas. As impressões também admitem duas classificações: impressões originais ou de sensação, dependentes apenas de causas naturais e físicas, e impressões secundárias ou reflexivas, originadas de um processo que envolve a prévia formação de ideias, a partir de outras impressões. Assim, a percepção que tenho quando observo uma caneta diante de mim, por exemplo, é a *impressão* da caneta observada, ao passo que a imagem mental que formo a partir dessa observação e que pode, posteriormente, ser recordada, é a *ideia* da caneta observada.

O primeiro obstáculo para a defesa de uma ideia de eu simples e contínuo consiste em que, admitindo-se o princípio da cópia, tal ideia deveria se sustentar a partir de alguma impressão constante, invariável e ininterrupta o suficiente para perdurar por toda a vida de um sujeito:

> Mas o eu ou pessoa não é uma impressão, e sim aquilo a que nossas diversas impressões e ideias supostamente se referem. [...] Não há qualquer impressão constante e invariável. Dor e prazer, tristeza e alegria, paixões e sensações sucedem-se umas às outras, e nunca existem todas ao mesmo tempo. Portanto, a ideia de eu não pode ser derivada de nenhuma dessas impressões, ou de nenhuma outra. Consequentemente, não existe tal ideia. (T 1.4.6.2).

Desse modo Hume introduz sua tese de que não há legitimidade na crença na unidade e na identidade *perfeitas* do eu. Sempre que houver variação entre dois objetos, trata-se, segundo Hume, de uma série de objetos relacionados, embora se tenda a imaginar esses objetos como um único objeto, simples e contínuo. A atribuição de identidade desse tipo não é, portanto, apenas uma falha em comunicar um pensamento: trata-se da criação mental, da ficção, de uma situação em que a identidade da coisa se mantém. A identidade de algo, segundo ele, só poderia ser dita *perfeita* se esse algo não apresentasse qualquer mudança no intervalo de tempo em que fosse considerado.

Um segundo princípio da epistemologia humeana é de fundamental importância para que se compreenda sua tese acerca do eu, a saber, o princípio da separabilidade, segundo o qual Hume defende que tudo que pode ser concebido separadamente é uma existência individual e independente, e que não se pode encontrar qualquer princípio de associação necessária entre existências independentes:

> uma vez que todas as nossas percepções são diferentes umas das outras e de tudo mais no universo, também elas são distintas e separáveis, e podem ser consideradas como existindo separadamente, e podem de fato existir separadamente, sem necessitar de mais nada para sustentar sua existência. (T 1.4.5.5).

Cabe a Hume explicar o que mantém as percepções em fluxo de certo modo unidas, constituindo o eu, ou seja, o que faz com que se atribua identidade e simplicidade, ainda que imperfeitas, ao eu. Ele então esclarece que tais atribuições se devem a certos princípios ou operações do entendimento, que promovem a transição, na mente, entre

as diferentes percepções. São eles a memória, a semelhança e causa e efeito.

> Pois daí se segue evidentemente, que a identidade não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una umas às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos quando refletimos sobre elas, em virtude da união de suas ideias na imaginação. (T 1.4.6.16).

A semelhança é uma qualidade apontada por Hume como geradora de comparação entre objetos, e sua relevância para a associação de ideias consiste em que a mente passa com facilidade de uma ideia à outra, semelhante a ela. Se as ideias são suficientemente semelhantes, a imaginação ignora os detalhes que as diferenciam e as compreendem como se fosse uma ideia só. No que diz respeito especificamente à produção da ficção da identidade do eu na imaginação, semelhança e memória colaboram na medida em que a memória permite à pessoa *S*, no tempo presente x, que relembre algo que *S* ouviu, por exemplo, no tempo passado y. A percepção específica que *S* recorda em x é, de acordo com a nomenclatura humeana, semelhante àquela percepção de *S* em y.

> Quando a exata semelhança de nossas percepções nos faz atribuir a elas uma identidade, podemos eliminar a aparente descontinuidade, fantasiando um ser contínuo, capaz de preencher esses intervalos e preservar uma identidade perfeita e integral em nossas percepções. (T 1.4.2.40).

A noção humeana do eu como feixe de percepções requer que as percepções estejam de algum modo relacionadas para sustentar, em parte, a identidade pessoal.

> Por esse aspecto, portanto, a memória não apenas revela a identidade, mas também contribui para sua produção, ao produzir a relação de semelhança entre as percepções. Isso ocorre quer consideremos a nós mesmos, quer aos outros. (T 1.4.6.18).

Com relação ao princípio de causa e efeito, Hume explica que se considera que dois objetos estão desse modo associados "quando um deles é a causa de qualquer ação ou movimento do outro" ou "quando o primeiro é a causa do segundo" (T 1.1.5.4). Tal associação não encontra garantias empíricas de sua necessidade. Ela se sustenta graças ao hábito da observação da conjunção constante entre dois objetos, que gera uma espécie de expectativa muito forte, mediante a percepção de um objeto entendido como causa, de antecipação do surgimento de outro objeto, entendido como efeito daquele. Quanto ao papel dessa relação para a atribuição de identidade imperfeita ao eu, Hume elucida que

> a verdadeira ideia de uma mente humana é a de um sistema de diferentes percepções ou diferentes existências, encadeadas pela relação de causa e efeito, e que produzem, destroem, influenciam e modificam-se umas às outras. Nossas impressões originam suas ideias correspondentes; e essas ideias, por sua vez, produzem outras impressões. (T 1.4.6.19).

Semelhança, causalidade e memória colaboram, assim, para a produção da ideia de um eu ao longo do tempo: a memória revela a continuidade do permanente fluxo de sucessivas percepções, sugerindo a existência de uma cadeia causal que as conecta. É desse modo que entendo minhas percepções passadas como minhas, ainda que não lembre de todas elas:

> Mas, uma vez tendo adquirido da memória essa noção de causalidade, podemos estender a mesma cadeia de causas, e consequentemente a identidade de nossas pessoas, para além de nossa memória; e assim podemos fazê-la abarcar tempos, circunstâncias e ações de que nos esquecemos inteiramente, mas que, em geral, supomos terem existido. (T 1.4.6.20).

Em suma, segundo o quadro fornecido por Hume acerca do problema filosófico da identidade pessoal no Livro 1 do *Tratado* uma ideia de eu substancial, idêntico no transcorrer do tempo e simples considerado em dado instante é ilegítima. Entretanto, é possível falar em um eu compreendido como a coleção de percepções sucessivas de alguém, produzido pelas operações do entendimento, mais especificamente a semelhança, a memória e a causalidade. Embora lance luz ao reconhecimento, por parte de um sujeito em um momento presente, de percepções passadas como suas, o Livro 1 deixa em aberto, entretanto, a questão da preocupação do sujeito com o futuro. Na próxima seção argumentarei que esclarecer esse ponto é o papel das considerações humeanas acerca do eu no Livro 2 do *Tratado*.

O eu e as paixões

No Livro 2 ou *Das Paixões* Hume desenvolve uma teoria das emoções, explorando sua natureza, causas e efeitos, preparando o leitor para a teoria moral que apresenta no Livro 3, em que os sentimentos ocupam papel central. É também no Livro 2 que se encontra uma noção de eu constituída através da autorreferência de sentimentos, tema da presente seção.

A abordagem da problemática do eu tendo as paixões como ponto de partida começa na segunda seção da primeira parte do Livro 2, com a consideração humeana do orgulho.

Note-se que ao atribuir ao orgulho – e a sua contraparte, a humildade – o eu como objeto, Hume reforça sua tese de que o eu é uma coleção de percepções:

> É evidente que o orgulho e a humildade, embora diretamente contrários, têm o mesmo OBJETO. Este objeto é o eu, ou seja, aquela sucessão de ideias e impressões relacionadas, de que temos uma memória e consciência íntima. É aqui que se fixa nosso olhar, sempre que somos movidos por uma dessas paixões. Conforme nossa ideia de nós mesmos seja mais ou menos favorável, sentimos um desses afetos opostos, sendo exaltados pelo orgulho ou abatidos pela humildade. (T 2.1.2.2).

Enquanto a identidade do eu como coleção de percepções é atribuída pelo sujeito por mecanismos associativos de semelhança, memória e causalidade, no Livro 2 a noção de eu é construída a partir do que Hume denomina duplo impulso de impressões e ideias. É o duplo impulso que o autor emprega para explicar a gênese e transformação das paixões. O percurso de Hume para explicar o duplo impulso consiste em, primeiramente, retomar a questão dos princípios associativos entre ideias, lembrando que "[q]uando uma ideia está presente à imaginação, qualquer outra ideia unida à primeira por essas relações segue-a naturalmente, e penetra com mais facilidade em virtude dessa introdução" (T 2.1.4.2), passando à explicação do mecanismo análogo que se dá com as impressões:

> Todas as impressões semelhantes se conectam entre si, e tão logo uma delas surge, as demais imediatamente a seguem. [...] É difícil para a mente, quando movida por uma paixão, limitar-se a essa paixão, sem mudança ou variação alguma. A natureza humana é demasiadamente inconstante para admitir tal regularidade. A mutabilidade lhe é essencial. E o que poderia ser

> mais natural que mudar para afetos ou emoções que condizem com o humor e se harmonizam com o conjunto de paixões então prevalecentes? É evidente, portanto, que existe uma atração ou associação entre impressões, assim como entre as ideias, embora com a importante diferença que as ideias se associam por semelhança, contiguidade e causalidade; e as impressões, apenas por semelhança. (T 2.1.4.3).

O duplo impulso se dá quando da ocorrência de ambos os tipos de associação – de impressões e de ideias –, que se reforçam de modo que

> [o]s princípios que favorecem a transição entre as ideias concorrem aqui com os que agem sobre as paixões; e, unindo-se em uma única ação, os dois conferem à mente um duplo impulso. A nova paixão, portanto, deve surgir com uma violência proporcionalmente maior, e a transição até ela deve se tornar igualmente mais fácil e natural. (T 2.1.4.4).

É possível ter uma melhor compreensão do mecanismo do duplo impulso de impressões e ideias analisando o exame humeano da paixão do orgulho e da paixão a ela oposta, a humildade. Como mencionei anteriormente, o objeto dessa paixão é o eu, e as causas necessárias à produção do orgulho, por sua vez, são compostas por duas partes, a saber, (a) a da qualidade atuante sobre a paixão e (b) o sujeito em que tal qualidade se situa, que não deve ser confundido com o objeto dessas paixões, que é sempre o eu. Tomemos um dos exemplos de Hume, uma situação em que certo homem se orgulha de uma bela casa por ele construída, e será possível ilustrar o que está envolvido, quanto às paixões: a paixão em questão no exemplo é o orgulho, o objeto dessa paixão é esse homem, a causa da paixão é a bela casa. Essa causa tem (a) uma qualidade que opera sobre a paixão, que é a beleza, e

(b) um sujeito detentor daquela qualidade, que é a casa. A relação desse sujeito – a casa – com o homem – objeto do orgulho – é fundamental para que o homem sinta orgulho. O pensamento de Hume é de que a beleza, por si só ou atrelada a um sujeito desprovido de relação estreita com o homem do exemplo, não provocaria orgulho no homem.

A fim de descobrir a origem dessas duas paixões, Hume investiga que tipos de propriedades estão envolvidas na atribuição de um objeto, uma qualidade e um sujeito específicos a essas paixões. O que faz com que o eu seja objeto das paixões de orgulho e humildade é uma propriedade que é natural, porque tais paixões sempre têm em vista a nós mesmos e tal invariabilidade caracteriza, para Hume, o que é natural; e original, por tratar-se de paixões que não podem ser reduzidas a outras e que servirão de ponto de partida para o desenvolvimento de outros afetos.

As causas produtoras dessas paixões são, por sua vez, "tão *naturais* quanto o objeto a que elas se dirigem" (T 2.1.3.4), ou seja, o eu: partidário da existência de uma natureza, que ultrapassa questões temporais, geográficas etc., o autor afirma que as causas do orgulho, bem como da paixão que lhe é oposta, costumam ser as mesmas. Hume nega aos seres humanos a possibilidade de "algum dia se tornarem inteiramente indiferentes ao poder, riqueza ou ao mérito pessoais", vantagens por ele identificadas como causas do orgulho e da vaidade.

Considerando então as paixões do orgulho e da humildade e como o duplo impulso de impressões e ideias interfere na produção e no seu reforço, deve-se atentar para as propriedades apontadas por Hume nas paixões e em suas causas. As causas possuem duas propriedades, que chamei de (a) e (b): (a) suas qualidades produzem dor ou prazer e (b) os sujeitos em que essas qualidades se encontram tem

uma relação com o eu. Retomando o exemplo anterior, (a) a beleza, causa de orgulho, produz prazer e (b) a casa, detentora de beleza e sujeito da causa, possui relação com o eu correspondente ao homem que a construiu. As paixões do orgulho e da humildade, por sua vez, também possuem duas propriedades, que chamarei de (c) e (d): (c) o objeto a que a paixão se direciona é sempre o eu e (d) as sensações dolorosas ou prazerosas despertadas pelas paixões "na alma e que constituem seu próprio ser e essência". O paralelo traçado entre (a) e (d) e entre (b) e (c) reflete a dupla relação da qual a paixão deriva:

> temos de admitir que a natureza conferiu aos órgãos da mente humana uma certa disposição própria para produzir uma impressão ou emoção peculiar, que chamamos de orgulho; a essa emoção atribuiu uma certa ideia, a ideia de eu, que se produz infalivelmente. [...] Os órgãos estão dispostos de maneira a produzir a paixão; e a paixão, uma vez produzida, naturalmente produz uma determinada ideia. [...] jamais possuiríamos tal paixão se não houvesse uma disposição da mente apropriada para ela; e é igualmente evidente que a paixão sempre dirige nosso olhar para nós mesmos, fazendo-nos pensar em nossas próprias qualidades e particularidades. (T 2.1.3.6).

Mais adiante, porém, em um trecho desconcertante para o leitor do Livro 1, em que Hume negou que houvesse impressão do eu, afirmando que este é antes aquilo a que as impressões se referem, ele escreve que

> [é] evidente que a ideia, ou, antes, a impressão vívida de nós mesmos, está sempre presente em nosso íntimo, e que nossa consciência nos proporciona uma concepção tão viva de nossa própria pessoa que é impossível imaginar algo que a supere quanto a esse aspecto. (T 2.1.11.4).

Estaria Hume contradizendo, no Livro 2, o que escreveu no Livro 1? Há diferentes interpretações acerca do tratamento do problema da identidade pessoal nos livros do *Tratado*. Na próxima seção algumas das teses que buscam esclarecer o intento de Hume serão apresentadas e discutidas a fim de que se tenha uma melhor compreensão sobre o problema.

Algumas interpretações das considerações humeanas acerca do eu

O que as teses acerca do tratamento oferecido por Hume ao problema da identidade do eu no *Tratado* possuem em comum é a defesa de que a argumentação humeana acerca do eu no Livro 2 complementa o que foi dito no Livro 1. As interpretações divergem quanto a Hume tratar de ideias diferentes de eu nos dois primeiros livros do *Tratado* ou a haver uma só ideia de eu no *Tratado*. Os autores que interpretam Hume como proponente de duas ideias de eu são inspirados por passagens do texto humeano no Livro 2 em que ele sustenta que o orgulho e a humildade produzem uma ideia de eu mesmo tendo negado a existência de tal ideia no Livro 1.

Tal perspectiva é encontrada na interpretação da filósofa Amélie Rorty. Tomando como ponto de partida a objeção de que o orgulho teria o eu como pressuposto, em vez de produzi-lo, Rorty (1990) defende que há, no *Tratado*, diferentes ideias de eu, uma pressuposta pelo orgulho e outra produzida por ele. A primeira, desenvolvida no Livro 1, é a ideia de um eu que *observa* as percepções pelas quais é constituído, e a segunda, exposta no Livro 2, é a do eu como agente, preocupado com o próprio futuro e que leva em consideração a força motivadora das paixões. Diferentemente

do eu enquanto coleção de percepções, o eu como agente moral crítico e responsável, produzido pelo orgulho, não pode ser decomposto em uma sequência de impressões e ideias, tendo a continuidade como requisito constitutivo. O que Hume propõe no Livro 2, segundo Amélie Rorty, é a ideia de um eu que tem expectativas com relação ao próprio futuro, que estabelece prioridades, pesando a relevância de prazeres e desprazeres, e que desenvolve uma concepção de si mesmo levando em consideração os juízos feitos por aqueles que estima, graças ao princípio de simpatia.

Defendendo um ponto de vista semelhante, Eugenio Lecaldano (2002) afirma que o eu como objeto de orgulho é um eu original, distinto do eu metafísico, entendido como a coleção de percepções, apresentado no Livro 1. Para ele, a possibilidade de um eu real em conexão com as impressões ou com a reprodução das mesmas através da memória ou imaginação está descartada no desenvolvimento que ele considera errôneo do problema da identidade pessoal no Livro 1.

> O erro fundamental da perspectiva do Livro 1 reside no esforço em explicar a autoconsciência individual (*individual self-awareness*) como um processo de representação de outro objeto. Essa maneira de enxergar a pessoa é a do amor – isto é, de uma paixão cuja origem requer a percepção de outro eu como real. No caso do orgulho, por outro lado, o eu aparece como um objeto real sem necessidade de representar qualquer coisa externa (Lecaldano, 2002, 184, tradução minha).

Tal concepção errônea do eu no Livro 1 teria sido corrigida, segundo o autor, com a noção de eu apresentada no Livro 2, em que, para um sujeito, seu "eu passado aparece completamente real e distinto de outros eus" (Lecaldano 2002, 182) através da paixão do orgulho. Lecaldano se dis-

tancia de Rorty na medida em que, segundo ele, Rorty defende que o eu do Livro 2 é uma ideia derivada das avaliações que os outros fazem acerca de suas próprias qualidades, "experienciado como uma reflexão da imagem que outros têm de nós" (Lecaldano, 2002, 189), ao passo que Lecaldano explica o estar ciente de si mesmo como um sentimento de aprovação ou desaprovação moral do próprio caráter.

Embora o trecho supracitado T 2.1.11.4 possa parecer contraditório com relação ao que Hume escreveu no Livro 1, Henderson é um dos estudiosos da filosofia humeana que propõe uma interpretação que concilia as posições de Hume nos Livros 1 e 2. Segundo Henderson (1990), uma leitura adequada da passagem em questão é a de que a impressão presente do eu, da qual Hume fala, está sujeita à mudança constante – não se trata de uma impressão invariável, que possa dar origem a uma ideia de eu como a rejeitada por Hume no Livro 1.

Henderson (1990) e Carlson (2009), também favorável a que Hume desenvolve uma só ideia de eu ao longo do *Tratado*, defendem que o eu como feixe de percepções é o mesmo implicado na simpatia e produzido, como objeto destas paixões, pelo orgulho e pela humildade. A prescrição humeana, em T 1.4.6, quanto a se distinguir os modos de considerar a identidade do eu é um recurso metodológico empregado por esse autor para enfocar, separadamente, os diferentes mecanismos associativos: no Livro 1, os do entendimento e, no Livro 2, os das paixões. O que Hume chama de propensão natural a atribuir identidade à sucessão de percepções se deve, por um lado, ao pensamento e à imaginação e, por outro lado, às paixões ou à preocupação que temos com nós mesmos.

Jane L. McIntyre, por sua vez, defende que Hume separa o problema da natureza do eu e as crenças sobre ele

formadas do eu como potencial possuidor de responsabilidade moral e como objeto de preocupação, e que as considerações humeanas acerca das emoções e da moral não anulam o fato de que não há impressão que sustente a ideia de um eu substancial. Entretanto, escreve McIntyre (1989), pensar em si mesmo no futuro é pensar em ações que se seguem dos próprios motivos, intenções e caráter, e não em uma substância à qual eles possam ser inerentes. Segundo a autora, o tratamento humeano da identidade pessoal no Livro 1 do *Tratado* explica por que se atribui identidade à mente através das operações da imaginação, ao passo que no Livro 2 o autor explica o porquê da preocupação com as próprias ações, e ambas as teorias versam sobre o que faz com que as ações, passadas ou futuras, sejam ações de alguém. Em ambos os casos, o papel da relação causal é enfatizado. No livro 1, a identidade é atribuída, principalmente, a partir da relação de causalidade entre as percepções passadas, revelada, segundo Hume, pela memória. No Livro 2, em que o que está em questão é a preocupação do eu com o futuro, McIntyre afirma que a causalidade atua juntamente ao princípio de simpatia: há uma conexão causal entre intenções, motivos e caráter, centrais para o eu do presente, e as ações e circustâncias do eu do futuro, e tal conexão causal facilita a operação da simpatia, graças à qual a condição possível ou provável daquela pessoa futura se torna preocupação do eu presente. Isso explicaria o porquê de o eu identificar um interesse futuro como seu próprio interesse, ainda que não haja identidade *perfeita* do eu no tempo.

Outra interpretação segundo a qual os Livros 1 e 2 tratam de uma mesma noção de eu é proposta por Annette Baier, para que a concepção de mente humana a que Hume chega ao final de T 1.4.6 é a da mente como um sistema de percepções causalmente interrelacionadas. Tal concepção,

segundo Hume, será confirmada na consideração das paixões, onde ele explora a preocupação que temos com nossas dores e prazeres futuros ou passados. A ideia de eu é produzida pela impressão reflexiva do orgulho. De acordo com Baier, o eu é complexo e mutável, como apresentado no Livro 1, e sua existência dependente de sua vida emocional, da consciência de si e das avaliações que faz de si mesmo, fatores que Hume explora no Livro 2.

Considerações finais

O fato de Hume apresentar no Livro 2 passagens em que sustenta que orgulho e humildade produzem uma ideia de eu mesmo tendo negado a existência de uma ideia desse tipo no Livro 1 sugere fortemente que no *Tratado* Hume apresenta noções distintas de eu, como sustentado por Rorty (1990) e Lecaldano (2002). A interpretação de Henderson (1990), Carlson (2009), McIntyre (1989) e Baier (1991) de que Hume está explicando o mesmo eu a partir de diferentes pontos de vista também encontra forte respaldo no texto humeano, como na passagem final da seção 1.4.6 – em que o autor escreve que "nossa identidade referente às paixões serve para corroborar aquela referente à imaginação" porque a relação entre paixões explicaria a produção "em nós [de] um interesse presente por nossas dores ou prazeres, passados ou futuros" (T 1.4.6.19) – e a passagem inicial do Livro 2, em que Hume reafirma que o eu é o feixe ou coleção de percepções. Porém, na intenção de chegar a um posicionamento quanto às interpretações desses autores, em um primeiro momento parece-me mais coerente a explicação de que há dois eus no *Tratado*. Afinal, como Hume o apresenta, o eu do Livro 1 é algo que serve de ponto de convergência para as percepções sucessivas, e, na ausência delas, inexiste. Sobre

o que, exatamente, o orgulho dirigiria o olhar, se falar em uma coleção de percepções não é, propriamente, falar em algo, mas em uma sucessão de várias coisas? Não posso deixar de considerar, no entanto, que no Livro 1 a ênfase está na rejeição de um eu substancial e que a defesa do eu como coleção de percepções então proposta é reforçada no Livro 2, com as operações do entendimento – memória e causalidade – sendo complementadas por percepções de tipo especial – as impressões reflexivas que direcionam a preocupação para o eu, tal como o papel desempenhado pelo orgulho.

Referências

BAIER, A. C. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
CARLSON, A. There is just one idea of self in Hume's Treatise. *Hume Studies*, v. 35, n. 1 & 2, 171-184, 2009.
HENDERSON, R. S. David Hume on Personal Identity and the Indirect Passions. *Hume Studies*, v. 16, n. 1, 33-44, Apr. 1990.
HUME, D. T*ratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowski. 2.ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
LECALDANO, E. The Passions, Character, and the Self in Hume. *Hume Studies* v. 28, n. 2, Nov. 2002, 175-194.
MCINTYRE, J. L. Personal Identity and the Passions. *Journal of the History of Philosophy*, v. 27, n. 4, 545-557, Oct. 1989.
RORTY, A. O. 'Pride produces the idea of self': Hume on moral agency. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 68, n. 3, 255-269, Sep. 1990.

16

Imaginação em Hobbes e Hume: cadeias mentais reguladas e princípios de associação

Andrea Cachel

A filosofia de Hume, de certo modo, é o ponto para o qual converge todo um contexto de discussões que destaca (a partir de pressupostos empiristas) a essencialidade da imaginação enquanto faculdade cognitiva responsável pela formação das ideias na mente, e, ao mesmo tempo, tematiza as múltiplas implicações da sua capacidade associativa. Em autores como Hobbes, Locke e Addison, por exemplo, podemos encontrar uma série de elementos que conferem sentido ao desenvolvimento dado pela filosofia humeana às atividades da imaginação, auxiliando-nos, por um lado, na elucidação de dificuldades conceituais que essa análise apresenta, e, por outro, permitindo-nos perceber a originalidade da sua abordagem. Em Locke vemos já a retomada dos debates quanto à produção de ficções a partir dos poderes associativos da imaginação, estando indicados em sua obra

os princípios que atuam na composição de crenças que se opõem à razão. Na obra de Addison, no contexto de uma análise mais propriamente no campo da estética, percebemos a presença de uma nova forma de abordar a temática sobre o prazer da mimese, agora na perspectiva da indicação dos prazeres da imaginação, ressaltando, ainda, o jogo entre imaginação e juízo, presente não só na análise humeana quanto ao padrão do gosto, mas também na composição das relações causais e dos juízos éticos.

Sem minimizar essas outras possibilidades de aproximação a partir desses autores que compõem esse horizonte mais amplo de rediscussão acerca da imaginação, pretendemos, nessa perspectiva, indicar as convergências temáticas existentes entre Hobbes e Hume quanto à imaginação e à associação, bem como em relação à causa e efeito como princípio associativo. Isso porque a filosofia de Hobbes oferece indícios importantes quanto à teoria da associação como um todo, tal como expressa na filosofia humeana, tendo em vista ter relacionado mais efetivamente à atividade de regulação de cadeias mentais a ação das faculdades cognitivas essenciais.

Hobbes e as cadeias da imaginação

Hobbes identifica imaginação, conceito, ideia, noção e conhecimento, que seriam a imagem ou representação dos seres que estão à nossa volta e atingem nossos sentidos. A concepção derivada da ação direta desses objetos nos nossos sentidos é chamada de sensação. Quando o objeto não está mais diretamente impressionando os nossos órgãos dos sentidos, há ainda a conservação da imagem ou concepção que o mesmo gerou na sensação. Essa concepção é mais obscura e confusa e a ela damos o nome de fantasia ou imaginação:

> Assim como a água estagnada posta em movimento pelo choque de uma pedra, ou por uma rajada de vento, não pára instantaneamente de se mover logo que o vento cessou e a pedra se afunde, assim também não cessa o efeito que o objecto produz no cérebro quando, afastado do respectivo órgão da sensação, o objecto deixa de agir; isto é, embora a sensação desapareça, a imagem ou concepção permanece. Porém, permanece mais obscuramente enquanto estamos acordados, pois então um objecto ou outro ocupa e solicita os nossos olhos e ouvidos continuamente, mantendo a mente num movimento mais forte, de modo que o mais fraco não aparece facilmente. Esta concepção obscura é o que chamamos de FANTASIA ou IMAGINAÇÃO: sendo a imaginação (para defini-la) uma concepção remanescente, que, a partir do ato de sensação e depois dele, declina pouco a pouco (Hobbes, 1983, 59).

Hobbes retoma o tema no *Leviatã* e estabelece que não há mudança sem uma causa externa, o que determina que tudo o que está em movimento continuará em movimento. Aplicado à percepção, esse princípio implica que a sensação também se conserva mesmo na ausência do objeto que a gera, conforme já está claro nessa passagem de *A natureza humana*. A forma da sensação se conservar é mantendo sua imagem. Ao objeto presente à mente, Hobbes chama de *imaginação*, mas à diminuição da força *memória*, por isso cria uma equivalência entre ambas no *Leviatã*:

> Este senso decaído, quando nós nos referimos à coisa nela mesma – digo, à fantasia nela mesma – nós chamamos de imaginação, como eu disse antes; mas quando nós expressamos a perda de força, ressaltando a sensação esvaecida, velha e passada, chamamos de memória. Então, imaginação e memória são uma mesma coisa, que por diversas considerações tem diversos nomes (Hobbes, 1958, 28).

Esclarece, portanto, que a origem da imagem é dada pela sensação e que entre uma e outra há uma perda inerente de vivacidade. Assim, como afirma em *A natureza humana*, Hobbes define a imaginação como uma concepção que fica presente mesmo após a interrupção da sensação e que se torna mais fraca em virtude das novas impressões que atingem os sentidos. (Hobbes, 1983, 59). E destaca também a função associativa da imaginação, pela qual ela compõe novos objetos a partir do material da sensação, objetos mentais aos quais chama de ficções. Apresenta essa faculdade também como produtora de fantasmas, que seria a manutenção de uma sensação que se apresentou como demorada e intensa, gerando uma imagem vivaz (Hobbes, 1983, 61-65). E também, em *A natureza humana*, chama de recordação o conhecimento de uma concepção que já apareceu anteriormente à imaginação.[1] E sustenta que a percepção de que a concepção é passada e não atual seria dada pelo fato de a concepção se apresentar mais global, com menos detalhamento de partes (Hobbes, 1983, 62).

Quanto a essa apresentação mais geral acerca da imaginação, Hobbes não insere algo propriamente inovador, seguindo a visão geral desse período da história da filosofia a respeito do tema.[2] Interessa-nos, especialmente no intuito de estabelecer um diálogo com a filosofia humeana, a sua análise quanto à produção de cadeias mentais ou cadeias da imaginação. E vale observar que Hobbes expõe uma dualidade entre duas formas de estabelecer cadeias da imaginação e que atribui a uma paixão a ampliação da constância das relações mentais. A princípio, as cadeias mentais parecem apenas manter a ordem existente na sensação:

> A causa da coerência ou encadeamento de uma concepção com outra é a sua coerência inicial, ou o encadeamento dessas con-

> cepções no momento em que foram produzidas pela sensação. Por exemplo: de Santo André a mente desliza para São Pedro, porque os seus nomes foram lidos juntos; de São Pedro para pedra, pela mesma causa; de pedra para fundação, porque os vemos juntos; e pela mesma causa, de fundação para igreja, de igreja para povo, e de povo para tumulto. Por este exemplo se vê que a mente pode passar quase que de uma qualquer coisa para qualquer outra. Mas assim como as concepções de causa e efeito se sucedem uma à outra na sensação, assim também, após a sensação, podem suceder-se na imaginação. E isto é o que, em geral, ocorre. A causa desta sequência na imaginação é o apetite daqueles que, tendo uma concepção do fim, têm juntamente com ela uma concepção dos meios próximos para atingir tal fim. Como quando um homem, a partir do pensamento de honra em relação à qual ele tem um apetite, chega ao pensamento de sabedoria, que é o meio próximo para atingir tal fim e, daí ao pensamento de estudo, que é o meio próximo para atingir a sabedoria, etc. (Hobbes, 1983, 67-68).

Porém, a multiplicidade de vezes que o mesmo objeto se deu à sensação traz consigo também uma multiplicidade de acompanhantes desse mesmo objeto, de forma que se deve concluir que a sequência na mente, em realidade, é algo mais que a reprodução da sensação, porquanto implica um "recorte". É relevante perceber que embora Hobbes inicialmente qualifique a ordem como algo dado na sensação, infere da multiplicidade de ordenações percebidas a necessidade de que a conexão na mente entre algumas ideias pressuponha algo a mais, especialmente para justificar a manutenção da força das ligações. Assim, por um lado, há a exigência de sequências potencialmente percebidas a partir da sensação externa. Por outro lado, a regularidade implica uma complementação dessa mera reprodução, a fim de explicar a constância das relações

mentais. Cadeias constituídas no sonho, por exemplo, mantêm a força peculiar das sensações, tendo em vista a inexistência, durante o sonho, de novas sensações presentes aos sentidos. Mas o sonho não constituiria um pensamento regular justamente porque é resultado de movimentos internos e não de ordenações dadas nas sensações prévias.

> Mas, quando não há sensação presente, como ocorre no SONO, as imagens remanescentes após a sensação (quando houver algumas) não são obscuras, mas tão fortes e claras como na própria sensação, como ocorre nos sonhos. A razão disso é que a sensação e a sua presente operação com os objetos, que obscurecia e enfraquecia as concepções, se encontra removida. O sono é pois a privação do ato de sensação (permanecendo o poder de sensação), e os sonhos são as imaginações daqueles que dormem (Hobbes, 1983, 59).

O discurso mental regulado, para Hobbes, pode ser caracterizado quando há coerência e ordem nas ligações, além de vivacidade. Essa regulação, Hobbes estabelece, decorre da presença de um desígnio ou paixão. Ele inicialmente ressalta que cadeias mentais sem desígnio já apresentam uma certa coerência, pautada na ligação e dependência entre os próprios pensamentos:

> Esta cadeia de pensamentos, ou discurso mental, é de duas espécies. A primeira é desregulada, sem desígnio e inconstante, nela não existe um pensamento apaixonado para governar e direcionar a sequência de ideias, nela os pensamentos vagueiam e parecem incoerentes entre si, como num sonho. Esses são comumente os pensamentos dos homens que não somente estão sozinhos, mas também sem ocupação, embora mesmo assim seus pensamentos sejam tão ocupados como outrora mas sem harmonia – como o som de um alaúde desafinado tocado

> por qualquer homem, ou afinado e usado por alguém que não sabe tocar. E mesmo nessa selvagem variação da mente, um homem pode frequentemente perceber o curso e a dependência de um pensamento com outro. Assim, o que pareceria mais incoerente perguntar, como alguém fez, num discurso sobre nossa atual guerra civil, qual era o valor do dinheiro romano? Mas a coerência, para mim, fora suficiente manifesta. O pensamento da guerra introduziu o pensamento da entrega ao rei dos seus inimigos; este pensamento trouxe o pensamento da entrega de Cristo; e este o pensamento de trinta pences, que foram o preço dessa traição; e daí facilmente seguiu-se essa maliciosa questão – e tudo isto em um momento de tempo, porque o pensamento é rápido (Hobbes, 1958, 33).

O exemplo do alaúde fora do tom mostra que há uma afinidade mínima entre as próprias ideias e uma certa naturalidade na introdução de uma após a outra na mente. Como observa Hobbes, na citação acima exposta, mesmo no pensamento sem o desígnio "o homem pode muitas vezes perceber o seu curso e a dependência de um pensamento em relação a outro". Essa selvagem disposição não é tão desarmônica, já comporta algum nível de regularidade, alguma percepção de dependência entre os pensamentos. E, nesse caso, percebe-se também a celeridade da imaginação, que estabelece várias possíveis relações, como também destaca Hobbes em *A natureza humana*.

Em Hobbes, como veremos mais adiante, a imaginação é qualificada como uma faculdade que tem a peculiaridade de se mobilizar pela busca de semelhanças. Além disso, é evidente também a influência, no âmbito das cadeias mentais por ela formada, da contiguidade espaço-temporal, conforme fica claro na citação acima exposta. Atuando como princípios, semelhança e contiguidade orientam o estabelecimento de algumas relações. A própria sensação

oferece algumas relações de contiguidade a serem reproduzidas no pensamento, da mesma forma que é evidente que, sendo as imagens da imaginação decorrentes de sensações prévias, estas dão os elementos mínimos para que a imaginação atue pela semelhança. Porém, a multiplicidade das relações oferecidas pela sensação não permite um critério para a fixidez. Várias relações de contiguidade são oferecidas pela sensação, assim como a semelhança pode ser estabelecida entre várias possíveis sensações e imagens. Passa a ser necessário, portanto, justificar a possibilidade da produção de cadeias mentais reguladas, fixas em determinadas relações, e, por isso mesmo, mais fortes, ainda que haja multiplicidade na sensação. E Hobbes atribui ao desejo ou desígnio, conforme já indicamos, a tarefa de aumentar a constância, impedindo a divagação da mente, fixando as séries, o que também incorpora à cadeia mental força:

> A segunda é mais constante, sendo regulada pelo desejo e desígnio. Pois a impressão feita pelos objetos que desejamos ou tememos é forte e permanente, ou, se elas cessam por um tempo, retornam rapidamente. Às vezes tão fortes que impedem e interrompem nosso sono. Do desejo decorre o pensamento de alguns meios para produzir o que desejamos e do pensamento disso o pensamento dos meios para atingir aquela finalidade e assim continuamente até algum início que está além do nosso poder. E por causa do fim, pela força da sua impressão, que vem frequentemente à mente, no caso dos nossos pensamentos começarem a vaguear, eles são rapidamente trazidos ao caminho certo. Isso foi observado por um dos sete sábios, o que o levou a conceder aos homens o seguinte preceito, que agora está esquecido: Respice finem – isto é dizer, em todas as suas ações deve-se olhar frequentemente para aquilo que se quer ter, deste modo, direcionando todos os seus pensamentos na forma de atingi-lo (Hobbes, 1958, 33-34).

É interessante perceber que o desígnio (paixão, desejo) explica a força e vivacidade com a qual a ideia aparece à mente, observa Hobbes no Leviatã e em A natureza humana. Na cadeia mental não regulada pelo desígnio falta sobretudo a constância (e a força decorrente desta), embora esteja ali a coerência do pensamento e atuem evidentemente princípios de ligação, tais como a semelhança e a contiguidade, conforme mencionamos. Porém, para a filosofia hobbesiana o desígnio conferiria a constância inexistente na sensação, do que decorreriam também a força e a celeridade. Firmeza na escolha de um fim e celeridade são apresentados por Hobbes como engenho natural:

> Estas virtudes são de dois tipos: natural e adquirida. Por natural, eu entendo não aquela que um homem tem desde o seu nascimento; pois essa nada é mais do que a sensação, por meio da qual um homem se difere muito pouco dos outros e das bestas, que nem é inserida entre virtudes. Mas eu me refiro à "sagacidade" obtida apenas pela prática e pela experiência; sem método, cultura, ou instrução. Esta 'sagacidade natural' consiste principalmente em duas coisas, a saber, 'rapidez na imaginação', isto é, a sucessão rápida de um pensamento para outro, e direção constante para algum fim aprovado. Pelo contrário, uma imaginação lenta qualifica o defeito ou falha da mente comumente chamado de 'embotamento', 'estupidez', e às vezes de outros nomes que significam lentidão de movimento ou dificuldade de se mover (Hobbes, 1958, 65).

A imaginação é qualificada como a capacidade de encontrar semelhanças, ao contrário do juízo, responsável pela distinção, pela habilidade de discernir aquilo que é diferente. Hobbes sustenta que a distinção quanto à rapidez da imaginação ao estabelecer cadeias mentais decorreria da diferença das paixões dos homens. A rapidez existente no

discurso mental não regulado não se configura como engenho natural, porquanto a divagação tende a invalidar aos efeitos da celeridade, o que indica que celeridade e firmeza quanto a um fim escolhido devem ser unidas. De modo geral, ele ressalta que as paixões são as formas pelas quais é possível instituir a firmeza quanto a um fim, porquanto uma mente orientada por uma paixão tende a não divagar:

> E esta diferença de rapidez é causada pela diferença das paixões dos homens, como o amor e o desgosto, às vezes uma, às vezes outra; e, portanto, os pensamentos de alguns homens vão para um caminho, outros para outro; e são levados a isso e observam diferentemente as coisas que passam por sua imaginação. E enquanto que nesta sucessão de pensamentos dos homens não há nada a observar nas coisas pensadas, mas sim que um pensamento é 'semelhante um ao outro' ou que 'não são semelhantes', ou que 'eles servem para', ou 'como eles servem para tal finalidade'; aqueles que observam as suas similitudes, no caso de ser como são, mas raramente observado por outros, dizem ter 'sagacidade' porque nesta ocasião se entende uma 'boa imaginação'. Mas os que observam as diferenças e dissimilitudes entre os pensamentos, o que se chama 'distinguir', 'discernir' e 'julgar' (Hobbes, 1958, 65).

Como dito, a capacidade de encontrar semelhanças configuraria o trabalho da imaginação. Conseguir discernir o diferente, por sua vez, seria uma atividade peculiar do juízo. Em cada campo do saber humano, uma ou outro se destacariam:

> Quem possui a virtude de encontrar semelhanças será facilmente equipado com similitudes que irão agradar não apenas pelas ilustrações de seu discurso e pelos adornos com novas e apropriadas metáforas, mas também pela raridade de sua invenção. Mas sem firmeza e direção quanto a algum fim, uma

> grande fantasia é uma espécie de loucura; como os que, após começar algum qualquer discurso, são arrebatados de seu propósito por tudo o que vem em seu pensamento, em tantas e tão longas digressões e parênteses que se perdem totalmente [...].
>
> Em um bom poema, seja 'épico' ou 'dramático', como também nos 'sonetos', 'epigramas' e outras peças, julgamento e fantasia são necessários; mas a fantasia deve ser mais eminente, porque eles clamam pela extravagância, sem desagradar por indiscrição.
>
> Em uma boa história, o juízo deve ser eminente, porque a qualidade consiste no método, na verdade, e na escolha das ações que são mais relevantes de serem conhecidas. A fantasia não tem lugar a não ser para adornar o estilo.
>
> Em orações de louvor, e em orações criativas, a fantasia é predominante, porque o designo não é a verdade, mas a honra ou desonra, o que se dá pelas nobres ou vis comparações. O juízo apenas sugere quais circunstâncias fazem uma ação louvável ou culposa. [...]
>
> Na demonstração e em toda busca rigorosa da verdade, o juízo faz tudo, com exceção da necessidade do entendimento ser aberto por algumas semelhanças, quando, aí sim, há muito uso da fantasia. Mas as metáforas são neste caso totalmente excluídas. Isso porque elas incitam claramente o engano: admiti-las em conselhos ou raciocínio seria loucura manifesta (Hobbes, 1958, 66).

Mas no âmbito mais específico da formação de discursos mentais, Hobbes esclarece, tanto em *A natureza humana*, como no *Leviatã*, que é pontualmente pela relação de causa e efeito que se institui o desígnio capaz de regular as cadeias formadas pela imaginação. Nesse contexto, segundo Hobbes, o discurso mental regulado por um desígnio é sempre uma busca da causa ou do efeito de uma imagem atual, pela qual a cadeia da imaginação adquire constância e força. Evidentemente isso implicará, na lógica da análise

hobbesiana, retomar aquilo que é apresentado na sensação. Contudo, convém destacar que, apesar da questão quanto ao modo como poderemos definir qual seja a causa ou o efeito do objeto apresentado à mente e qual a classificação que essa relação possuirá dependendo da forma pela qual foi buscada, ela é qualificada como o desígnio que tem como função orientar a constituição de discursos mentais regulados. E, nessa perspectiva, trata-se, portanto, de um meio de conferir constância à mente e, em consequência, dotar as cadeias mentais de mais força e celeridade, o que a filosofia hobbesiana chama de "sagacidade":

> Em suma, o discurso da mente, quando esta é governada pelo desígnio, é nada mais do que a procura ou a faculdade da invenção – que os latinos chamam de sagacitas e solertia –, a busca das causas de algum efeito, presente ou passado, ou dos efeitos de alguma causa presente ou passada. Algumas vezes um homem procura o que perdeu; e a mente voltará para o lugar e tempo quando sentiu a falta. Seus pensamentos percorrem os mesmos lugares e tempos para voltar a qual ação ou ocasião podem ter feito perdê-lo. A isto chamamos de recordação, ou ato de trazer à mente; os latinos chamam de *reminiscentia*, como se ela fosse um reconhecimento das nossas ações anteriores (Hobbes, 1958, 34-35).

A relação de causa e efeito aparece nos textos de Hobbes tanto como prudência quanto como razão, portanto, dependendo do modo como é estabelecida, insere-se no âmbito restrito das virtudes naturais ou implica virtudes artificiais, as quais ultrapassariam a sensação e a memória. Como forma de regular os discursos mentais, a causa e efeito é qualificada como um desígnio, uma paixão da mente que impede a divagação e confere constância e força às relações mentais. Uma finalidade imposta como rumo para as rela-

ções que a imaginação fará, ao compor uma cadeia mental. Paixões como amor e desgosto fazem o pensamento determinar uma finalidade que conduz as ligações entre ideias. A causa e efeito, da mesma forma, atuando como o princípio base dos discursos mentais, como vimos na passagem anteriormente citada, passa a ser, em Hobbes, uma paixão da imaginação, uma finalidade que orienta a formação dos discursos mentais e agrega força e vivacidade ao pensamento.

Hume e a imaginação como *natureza humana*

A filosofia humeana destaca-se pela centralidade conferida à imaginação na construção das crenças epistêmicas mais relevantes. Nesse sentido, é à imaginação que se atribui a construção da crença nos objetos contínuos e distintos, a formação da ficção da identidade pessoal e, especialmente, grande parte da fundamentação da causa e efeito, para citarmos apenas alguns exemplos. De modo geral, o viés naturalista das posições de Hume consiste na sustentação da inevitabilidade de determinadas crenças, ao mesmo tempo em que evidencia a incapacidade da razão de garantir a inteligibilidade das mesmas, função que, como dissemos, é desempenhada pela imaginação. Por *natureza humana*, quando é a essa que se remete a produção dessas crenças, via de regra Hume entende a atuação de uma série de princípios e tendências os quais ele insere no campo de atividades da imaginação.

O olhar de Hobbes sobre a imaginação, que expusemos neste texto, já nos permite perceber em que medida a discussão humeana é um ponto de chegada de uma construção mais ampla. A filosofia hobbesiana representa um capítulo de um percurso mais extenso no interior do empirismo britânico, que paulatinamente tematiza e configura o

próprio sentido da faculdade de imaginar, tendo que a compatibilizar com os pressupostos dessa mesma corrente filosófica. E Hobbes é importante nesse contexto na medida em que, conforme já mencionamos, torna evidente como no interior das ideias da imaginação há a produção de um discurso regulado o qual exige o apontamento dos mecanismos responsáveis por essa regularidade. Trata-se de um passo central para uma aproximação com a filosofia humeana, na medida em que a associação é vista não apenas como produtora de ficções, mas já se abre o espaço para a discussão acerca da importância da faculdade de imaginar na produção do raciocínio, trabalho que é central para a filosofia humeana.

Como uma série de filósofos do empirismo clássico britânico, Hume qualifica a imaginação como uma faculdade essencialmente marcada pela liberdade. Tendo como limite apenas o princípio da cópia, segundo o qual toda ideia simples tem origem em uma impressão simples, e o da separabilidade, que estabelece que aquilo que é diferente é separável, a imaginação seria marcada pela possibilidade de unir, transpor e misturar ideias. Mas, para além da indicação dessa característica já tão ressaltada acerca da imaginação, Hume sustenta boa parte de seu percurso argumentativo na capacidade dessa faculdade produzir discursos mentais regulados e, mais do que isso, ser responsável pela formação de relações as quais ultrapassam as meras ligações típicas de uma associação e estabelecem conexões entre ideias. Nesse sentido, Hume destaca que a semelhança, a contiguidade espacial e temporal e causa e efeito seriam princípios da imaginação, a partir dos quais ela daria base a relações. Tendo em vista a liberdade da imaginação, a constatação de regularidades no pensamento implica, segundo Hume, a evidência da atuação desses princípios associativos,

os quais agiriam como uma força suave, mas "cimentariam" as ideias:

> Para mim, estes parecem ser os únicos três princípios de conexão entre ideais: *Semelhança*, *Contiguidade* no tempo e espaço e *Causa e Efeito*. (EHU, 3.2).

Diferentemente de Hobbes, quanto ao que expusemos, Hume já qualifica a associação da imaginação como dotada de força e como sendo capaz de estabelecer conexões entre as ideias.[3] Hobbes, a fim de explicar a força da concepção, remete a associação à noção de paixão. Pondera que é preciso que a causalidade seja um fim para que a cadeia mental ganhe força na coerência e estabilidade, tendo em vista o conceito de paixão e o modo como ele pretende explicar a transmissão de força da sensação para a ideia. Hume, ao contrário, já confere a capacidade de conectar pensamentos aos princípios associativos de modo geral. É a naturalidade da relação o que dá vigor à conexão, afirma, sendo assim, indica que há algo nas próprias ideias que, ativado pelos princípios associativos, gera uma maior estabilidade no discurso mental. As relações formadas pelos princípios associativos não são livres e instáveis, observa.

Assim, em Hume, não apenas a causa e efeito, mas também a semelhança e a contiguidade espaço-temporal acrescentam força e vivacidade a uma cadeia mental, na medida em que criam uma conexão entre as ideias associadas. Isso implica também celeridade, tendo em vista que a mente passa naturalmente da ideia presente a outra conectada, sem hesitação. Porém, a causa e efeito na filosofia de Hume, assim como ocorre na filosofia hobbesiana, tem um estatuto diferenciado, em relação aos outros princípios da imaginação. Como na filosofia hobbesiana, as relações de causa e

efeito exigem um componente que transcende a reprodução de ligações possíveis na sensação. Diferentemente de Hobbes, entretanto, a causa e efeito, em Hume, não atua propriamente como um designo que dota as relações de maior constância. Ela parece ser, ao contrário, efeito de uma paixão da mente, paixão essa que a aproxima da semelhança e da continuidade.

Em Hume, a conjunção constante, a manutenção da ordem na impressão, tem uma importância fundamental na explicação da conexão e da força das relações de causa e efeito. Contudo, ela não é capaz de explicar integralmente a passagem regular que fazemos de um objeto a outro na mente. Entre a observação da experiência e a conexão na mente há uma defasagem de força. Em Hobbes a diversidade das sequências em que as sensações se dão retira a força de uma cadeia mental. Sobretudo, essa diversidade mostra que a ordem, e sua manutenção no futuro, depende de princípios, não podendo ser explicada pela simples manutenção da força da sensação na sua imagem conservada. Por isso, também como ocorre em Hume, a imaginação se aproxima da memória pela dependência com a sensação ou impressão anterior, contudo dela se distingue por ter que "lidar" com cadeias mentais em que a ordem não pode ser atribuída a essa mesma sensação ou impressão. Em Hume, a força da impressão não é transmitida diretamente à sua imagem. É preciso que a força seja produzida pela conexão na mente entre os objetos ou por princípios e tendências da imaginação. Mesmo diante de uma conjunção constante na experiência, a passagem da impressão ou sensação para a imagem implica uma perda da força e vivacidade das ideias. Ademais, o princípio da separabilidade autoriza a imaginação transcender a ordem observada na impressão. Se o que é diferente é separável, objetos em conjunção constante na experiência podem ser

separados na mente. Assim, a relação de causa e efeito depende inteiramente da manutenção da ordem observada na experiência (e, claro, da ampliação dessa ordem para o futuro, o que exige a passagem da constância para a necessidade). Porém, do ponto de vista da teoria da imaginação humeana, cada ideia considerada é distinta da outra e não traz o traço dessa conjunção em suas qualidades intrínsecas, o que implica um complemento entre a percepção de uma conjunção e a produção de uma conexão na mente entre ideias.

No *Tratado*, Hume faz uma distinção entre dois tipos de relações, as quais seriam produtos de formas diferentes de relacionar ideias na mente, ou seja, modos de produzir cadeias mentais. As relações naturais se diferenciariam das relações filosóficas por gerarem uma conexão na mente entre as ideias relacionadas, de forma que essas ideias relacionadas por meio desses princípios adquiririam tal união na imaginação que a presença de uma no pensamento introduziria naturalmente neste a ideia associada. Nas relações filosóficas haveria apenas uma comparação entre objetos. Diferentemente das relações naturais, as relações filosóficas se constituiriam por uma comparação feita voluntariamente, não havendo nada na ideia em si mesma, ou na própria mente, que obrigasse esse estabelecimento.

Hume esclarece que causa e efeito seria uma relação tanto natural como filosófica. E não seria suficiente a intenção de estabelecer uma relação filosófica de causa e efeito para explicar a necessidade da inferência. A filosofia humeana mostra que a imaginação não atua com a causa e efeito apenas como o que é qualificado como prudência em Hobbes, sendo obrigada a transformar regularidade em conexão, caso contrário não conseguiria justificar as inferências que fazemos e as crenças que delas derivamos. É preciso que, na

causa e efeito, a imaginação adicione algo à dinâmica da cadeia mental a ser realizada e, assim, não se trata apenas de transpor o passado para o futuro. Para realizar essa transposição, no plano da imaginação, é preciso um novo componente de força, força essa que não é mais só da ideia (que "emprestaria" essa força da sensação ou impressão), mas também da própria mente ou imaginação. Em Hume, esse algo novo é anexado a partir do processo pelo qual se institui uma impressão de reflexão:

> A ideia de necessidade resulta de alguma impressão. Não há nenhuma impressão de sensação, transmitida por nossos sentidos, que possa causar essa ideia. Portanto, ela precisa ser derivada de alguma impressão interna ou impressão de reflexão (T 1.3.14.28).

> Não há nada em uma repetição de casos que seja diferente de cada caso único, com exceção de que, apenas após a repetição de casos similares, a mente é levada pelo hábito, após a aparição de um evento, a esperar seu acompanhante usual e crer que ele existe. Dessa forma, essa conexão, que *sentimos* na mente, essa transição costumeira da imaginação de um objeto a seu acompanhante usual, é o sentimento ou impressão da qual formamos a ideia de poder ou conexão necessária (EHU 7.28).

Tal exigência não está presente em todos os princípios de associação da imaginação, na filosofia humeana. Conectar na mente o semelhante e o contíguo espaço-temporalmente não implica a presença de uma impressão de reflexão. É como se, nesses casos, as próprias ideias fossem adequadas para "ditar" que o grau de semelhança ou continguidade encontrado é suficiente para que haja uma completa regularidade da cadeia mental a ser estabelecida e, por isso, que a mesma possua a força peculiar da conexão. Não se trata

aqui de livre associação, não há propriamente liberdade, há, sim, determinação. Um grau qualquer desses princípios – semelhança ou contiguidade – é suficiente para que a imaginação associe ideias, como ocorre também na filosofia de Hobbes. Disso podem decorrer algumas relações filosóficas.[4] Mas determinados graus de semelhança e contiguidade fazem com que a imaginação não apenas as associe, mas sim as conecte e gere relações naturais. Nesse caso, a mente não divaga, a cadeia mental produzida é regular e forte, porque necessária. O caso da causa e efeito exige mais, a saber, que a mente tenha em si mesma uma qualidade inexistente na sensação, uma necessidade de transição capaz de conectar dois objetos conjugados na experiência, apesar da ausência da percepção de uma conexão necessária entre ambos.

Hobbes mostra que na associação há a dependência entre os pensamentos, mas pode-se divagar, ora traçar uma relação, ora outra. No âmbito de sua filosofia, portanto, a paixão impede a divagação, acrescentando força à cadeia mental. Embora haja celeridade nas associações mais livres, há sempre a ameaça de divagação, a qual, tendo em vista os vários rumos que o pensamento pode tomar, acaba por invalidar essa mesma celeridade. Por isso, Hobbes enfatiza a importância da firmeza na direção assumida. Dessa forma, a firmeza do propósito também é virtude natural. O desígnio determina a direção e a firmeza quanto à direção escolhida é uma virtude natural. De modo geral, essa direção é dada pela paixão, a intenção de buscar as causas ou efeitos de um objeto. Ela apresenta um recorte que delimita as possíveis relações a serem estabelecidas, conferindo maior constância às cadeias da imaginação, e, em consequência, mais força e vivacidade. Em Hume, na semelhança e na constância esse recorte é dado pela experiência ou pelas qualidades intrínsecas das ideias. E isso parece, no seu sistema, ser suficiente

para que haja uma conexão, dependendo do grau apontado pela própria impressão ou ideia. É a causa e efeito enquanto princípio associativo que exige a explicação de como são estabelecidas as inferências, para que se entenda a possibilidade de que também esse princípio associativo possa conectar ideais.

Em Hume, no caso das relações de causa e efeito, se, do ponto de vista da razão, nada obrigaria a mente a passar de um objeto a outro, se a impressão em si mesma (e a ideia correspondente a ela) também não explicaria de modo direto a força (a determinação), é preciso justificar a fixidez da cadeia mental formada, o que ele faz empregando a noção de impressão de reflexão. Não se trata mais de um desígnio ou paixão, no sentido compreendido na explicação de Hobbes acerca das cadeias mentais reguladas. Porém, trata-se de um processo que guarda ao menos uma similitude com essas noções hobbesianas. Isso porque no Livro 2, do *Tratado*, Hume afirma que impressões de reflexão são paixões ou emoções semelhantes (T 2.1.1). Mesmo se não considerarmos tão estritamente essa afirmação e supusermos que Hume se esqueceu de incluir a conexão causal no rol por estar discutindo assuntos alheios a essa relação, é ao menos interessante perceber a aproximação entre a transição necessária na causa e efeito e o conceito de paixão. No contexto que estamos analisando aqui, do ponto de vista de um olhar retrospectivo que recupera a unidade temática dessas discussões em Hobbes e Hume, vale notar em que medida a remissão a uma impressão de reflexão indica a necessidade, na filosofia humeana, de se pressupor um estado da mente ou imaginação que ultrapassa a simples transmissão de força e regularidade da sensação. Esse algo mais envolvido na causa e efeito, em Hume, tem natureza semelhante à paixão, tendo em vista que são ambos impressões de reflexão.

A filosofia humeana estabelece, portanto, que se pode reduzir a causa e efeito a uma relação filosófica, onde há voluntariedade nas comparações estabelecidas, caso se pretenda explicar a constância e força das relações mentais por ela produzida. O desígnio, nesse caso, seria algo que ocorre na mente, "não obstante ela mesma", sentido que não parece tão distinto daquele presente na filosofia hobbesiana, tema que não pudemos aprofundar, tendo em vista a sua complexidade. Hume parece acompanhar Hobbes quanto ao diagnóstico de que, onde a experiência não é suficiente para explicar que uma ligação mental se torne fixa, é preciso que o estado da mente seja o recurso adicional empregado. Entretanto, a filosofia humeana mostra que a causa e efeito, se compreendida como relação filosófica, não é capaz de atuar como um fim que adiciona constância às cadeias da imaginação. A própria relação de causa e efeito exige a ação de algo como uma paixão, uma impressão de reflexão. A causa e efeito pode ser um princípio de conexão de ideias (como a semelhança e a contiguidade, para Hume) apenas quando já é um produto de um estado da mente semelhante àquele peculiar às paixões de modo geral.

Referências

BRUNET, O. *Philosophie et Esthétique chez David Hume*. Paris: Librairie Nizet, 1965.
GERT, Bernard. Hobbes's psychology. In: *The Cambridge companion to Hobbes*. Ed. Tom Sorell.Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 157-174.
HOBBES, Thomas. *A natureza humana*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983.

HOBBES, Thomas. *Leviathan*: parts I and II. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1958.
HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.
HUME, David. *Treatise of Human Nature*. David Fate Norton & Mary Norton (Eds). Oxford: Oxford University Press, 2000. |T|
KEMP-SMITH, N. *The Philosophy of David Hume: a Critical Study of Its Origins and Central Doctrines*. Londres: Macmillan, 1964.
LEIJENHORST, Cees. *Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination*. In: *The Cambridge companion to Hobbes's Leviathan*. Ed. Patricia Springborg. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 82-108.
LIMONGI, Maria Isabel. Hobbes e o conatus: da física à teoria das paixões. In: *Discurso*, n.31, dez. 2000. 417-440.
PENELHUM, T. *Hume*. Londres: The Macmillan Press, 1975.

Notas

1 Gert (2006, 158) observa que Hobbes afirma que sua posição filosófica é uma consequência direta do seu materialismo. Isso ficaria bem evidente quando ele usa o princípio "quando algo está em movimento, permanece eternamente em movimento, a menos que outro algo a detenha [*Lev*. ch. 2, £WIII 4)" para explicar a imaginação. Hobbes sintetizaria assim a sua descoberta filosófica mais interessante em relação aos sentidos: "A sensação, então, propriamente dita, precisa necessariamente ter nela uma variedade perceptiva de fantasmas, de forma que elas precisam ser diferenciadas umas das outras [*De Corp*. ch. 25, 5; EWl394)". Porém, destaca Gert, Hobbes, como todos os ou-

tros filósofos materialistas anteriores e posteriores a ele, "nunca proporia uma análise satisfatória sobre os fantasmas, ou seja, uma análise a respeito do fato de que estamos conscientes de algo relacionado ao movimento dos sentidos"

2 Leijenhortst argumenta que por imaginação Hobbes entende vários tipos de fenômenos mentais. O primeiro é a memória, que ele equipara à imaginação apenas quando pretende apresentar a imaginação como uma forma de percepção referente ao passado. As outras formas de qualificar a imaginação são os sonhos, objetos ficcionais (como centauros ou montanhas de ouro ou ilusões de ótica) e também o entendimento, que seria comum aos homens e animais. Haveria ainda várias séries de imaginações, às quais Hobbes chama de "cadeias de pensamentos". (Leijenhorst 2007, 96) Leijenhorst argumenta, ainda, que Hobbes tem uma noção de *fantasma* bem distinta dos escolásticos, tendo em vista que rejeita a possibilidade de concebermos conceitos universais. Em Hobbes, como se sabe, é a linguagem que assume as tarefas do que seria o intelecto ativos dos escolásticos. A doutrina hobbesiana da imaginação se destacaria pelo seu materialismo e mecanicismo radicais e, embora englobe o conhecimento intelectual, é explicada sem o mesmo. Como ele destaca: "Ela seria tão somente um certo movimento prolongado nos nossos corpos e não consistiria essencialmente em algo diferente do movimento envolvido na sensação" (Leijenhorst, 2007, 96). E observa: "O que ele tenta fazer é mecanizar a mente, tornando-a uma parte intrínseca do mundo da matéria e do movimento [...]. Embora a doutrina hobbesiana da imaginação explore as tendências naturalistas da tradição aristotélica, o seu materialismo robusto é totalmente peculiar" (Leijenhorst, 2007, 98).

3 Brunet (1965, 315) afirma que a teoria humeana da associação tem por base a filosofia de São Tomás de Aquino, destacando também que a discussão sobre a associação aparece no contexto da filosofia clássica britânica na filosofia de Hobbes e Hutcheson, por exemplo. Penelhum (1975, 39) pondera, entretanto, que Hume tem razão sobre a sua originalidade quanto à natureza e extensão do uso que dá a esses princípios. Este artigo, sem minimizar a originalidade da teoria humeana, já aponta alguns elementos essenciais na análise de Hobbes, mostrando em que medida o tema da conexão de ideias (a qual transcende a mera ligação) já era indicado por esse autor.

4 Kemp Smith (1964, 248) afirma que explicar as relações filosóficas com base nos princípios associativos de ideias simples é totalmente equivocado, razão pela qual a *Investigação* não repetiria a distinção entre relações filosóficas e naturais. Porém, entendemos que é evidente, mesmo no contexto da *Investigação*, a fundamentação das relações filosóficas nos princípios associativos pelo menos no âmbito da relação de causa e efeito.

17

Hume e o princípio fundamental da filosofia moderna

Rafael Bittencourt Santos

Ao final do Livro 1 do *Tratado da natureza humana*, Hume passa pelo que ficou conhecido pelos seus comentadores como a "crise cética". No último capítulo, antes de seguir adiante no desenvolvimento da sua ciência da natureza humana, ele se propõe fazer uma pausa para uma reflexão acerca dos resultados que obteve (T 1.4.7.1). Vê-se diante de um dilema, escolher entre uma "falsa razão" e "razão nenhuma" (T 1.4.7.7). A raiz desse dilema está na oposição entre os princípios que toma como fundamentais para a natureza humana, o da passagem das causas para os efeitos e o da existência de corpos materiais (T 1.4.7.4). Essa oposição é desenvolvida na seção "Da filosofia moderna" (T 1.4.4), em que analisa a universalidade do que chama de "princípio fundamental da filosofia moderna", segundo o qual certas qualidades – cores, sons, sabores, calor e frio – existem apenas enquanto percepções e não têm um arquétipo externo (T 1.4.4.3).

Geralmente se aceita que se trata de um dilema humeano que decorre dos resultados do livro 1 do *Tratado* e que marca o seu ceticismo. Meu objetivo neste artigo é (i) enfatizar uma consequência negativa da leitura que aceita a existência de uma inconsistência flagrante no *Tratado* que mina as bases da filosofia humeana e (ii) mostrar que o dilema só pode ser aceito se ignorarmos o tratamento do espaço presente na Parte 2 do Livro 1.

1 A oposição na imaginação

Hume apresenta a filosofia moderna como estando baseada no princípio segundo o qual as, "cores, sons, sabores, aromas, calor e frio" são "apenas impressões na mente, derivadas da operação dos objetos." (T 1.4.4.3). Esse princípio estabeleceria a distinção entre qualidades primárias e secundárias, amplamente partilhada na filosofia moderna e que separaria aquilo que realmente existe daquilo que existe apenas na nossa percepção. Numa clara apresentação feita por Locke dessa distinção:

> as ideias das qualidades primárias dos corpos são semelhanças das ditas qualidades e os seus modelos existem realmente nos próprios corpos; mas as ideias causadas em nós pelas qualidades secundárias em nada se lhes assemelham. Nada existe nos corpos que seja conforme com estas ideias. Nos corpos a que damos certas denominações em conformidade com essas ideias, há apenas uma potência de produzir em nós essas sensações; e o que na ideia é doce, azul ou quente, não é, nos corpos que assim denominamos, nada mais que certo volume, figura e movimento das partes insensíveis que os constituem. (Locke, *Ensaio* 2.8.15)

A existência das qualidades secundárias é explicada pela interação entre uma combinação de qualidades primárias e o nosso sistema perceptual. A realidade daquelas é tributária destas – estas são segundas em relação àquelas.

Note-se que as qualidades primárias apresentadas são qualidades que podemos chamar de geométricas ou geometrizáveis. Elas podem ser descritas em termos geométricos enquanto as secundárias não podem. O conhecimento do seu conteúdo depende do contato sensível. A vermelhidão do vermelho – a sensação que tenho quando vejo o vermelho – não é quantificável. O comprimento do raio de onda, por outro lado, é. Essas qualidades – as secundárias – podem ser chamadas também de sensíveis porque dependem da percepção. Berkeley e Hume desafiarão a posição de que as qualidades geométricas são anteriores às sensíveis ou independentes delas, podendo ser caracterizadas como não-sensíveis (como Locke faz na passagem citada), mas suas posturas são a exceção.

Essa distinção acompanha a matematização da física. Limitar o estudo às propriedades geométricas dos corpos permite uma universalização bastante útil e profícua. A discussão, no entanto, ganha contornos claramente metafísicos, ao menos nas obras dos expoentes do empirismo britânico – Locke, Berkeley e Hume – e excede os campos epistêmico e metodológico. A pergunta passa a ser acerca do mobiliário do mundo, sobre o que é. Berkeley, crítico da distinção, não desafia a utilidade em limitar as investigações físicas ao movimento e à extensão, mas desenvolve uma concepção instrumentalista da ciência (cf. Berkeley, 2010, 328-329).

O argumento que Hume toma como satisfatório para o princípio da filosofia moderna pode ser chamado "argumento da variabilidade". Ele apela para a variação das

impressões percebidas quando o objeto supostamente não muda.

> Das diferentes condições de nossa saúde: um homem sente um sabor desagradável na carne que antes lhe agradava mais. Das diferentes compleições e constituições dos homens: aquilo que para um parece amargo é doce para outro. Da diferença em sua situação e posição externa: as cores refletidas pelas nuvens mudam de acordo com a distância dessas nuvens, e de acordo com o ângulo que formam com o olho e o corpo luminoso. O fogo também comunica a sensação de prazer uma certa distância, e de dor a uma outra. (T 1.4.4.3).

Os passos seguintes são dois. Primeiro, uma aplicação específica do princípio de não-contradição. Um mesmo objeto não pode ter duas qualidades distintas sob o mesmo aspecto e ao mesmo tempo. O amargo e o doce não podem estar simultaneamente em um objeto. A variação não pode ser atribuída ao objeto, mas ao observador. Se para uma pessoa algo parece doce e para outra, amargo, ao menos uma dessas impressões existe apenas como percepção e é meramente mental. Depois, aplica uma das regras que estabeleceu para julgar a partir de causas e efeitos, "de efeitos semelhantes presumimos causas semelhantes" (T 1.4.4.4) (cf. T 1.3.15.7, regra cinco). Admitindo-se a similaridade das impressões de sensação – por exemplo, que o vermelho imaginado não seja distinto do vermelho sentido (a não ser pelo grau de força e vivacidade com que influenciam a mente), ou que o doce e o amargo causados a diferentes sujeitos pelo mesmo alimento tenham a mesma natureza – deve-se admitir uma similaridade com respeito às causas das impressões. O primeiro passo estabelece que parte das impressões não é causada por algo existente no objeto nem

pode ser semelhante a ele. O segundo universaliza essa conclusão.

Isso parece estabelecer a distinção entre qualidades primárias e secundárias na medida em que mostra que as secundárias são meras impressões na mente. A variação que observamos pode ser explicada a partir da variação das qualidades primárias. O mesmo alimento é doce para um e amargo para outro porque há uma diferença nos seus sistemas perceptuais e essa diferença será reduzida às propriedades primárias. O doce e o amargo existem enquanto percepções para cada um e o que existe no mundo material é uma interação distinta entre corpos insensíveis dotados de extensão, solidez e movimento.

Entretanto, segundo Hume, "se poderiam levantar muitas objeções a esse sistema" (T 1.4.4.6). Ele explora apenas uma, que considera "decisiva".

> Afirmo que, por meio desse sistema, em vez de explicarmos as operações dos objetos externos, acabamos aniquilando por completo todos esses objetos e ficamos reduzidos às opiniões que o ceticismo mais extravagante mantém a seu respeito. Se cores, sons, sabores e aromas são somente percepções, nada que possamos conceber possui uma existência real, contínua e independente; sequer o movimento, a extensão e a solidez, que são as qualidades primárias em que mais se insiste. (T 1.4.4.6).

A objeção consiste em mostrar que as qualidades primárias são ininteligíveis sem as secundárias. A compreensão do movimento, da extensão e da solidez requer a da cor ou do tato.

A ideia do movimento é ilustrada como a de um corpo se movendo. É preciso explicar a ideia de corpo. Pode-se tentar explicar a ideia de corpo a partir da ideia de extensão. A ideia de algo extenso é a ideia de algo visível ou de algo só-

lido. Algo visível deve ser algo colorido. Algo absolutamente incolor não afeta a visão. Essa via, contudo, torna uma qualidade secundária condição para a existência de uma qualidade primária. Resta a ideia de solidez. Hume toma a ideia de solidez como "a de dois objetos que, mesmo impelidos por uma força extrema, não conseguem penetrar um no outro, mantendo, ao contrário, uma existência separada e distinta" (T 1.4.4.9). Não há como explicar essa ideia sem apelar para o tato – quando pressionamos algo e sentimos a sua solidez – ou para a extensão – quando vemos duas coisas que entram em contato e não se penetram.

Ou não temos ideia alguma do que sejam as qualidades primárias ou devemos compreendê-las a partir das secundárias, o que faz com que tenham a mesma natureza. Assumindo o princípio fundamental da filosofia moderna, o de que as qualidades secundárias são apenas impressões na mente, deve-se assumir que as demais qualidades também são apenas impressões na mente.

Essa conclusão se choca com uma crença identificada por Hume como involuntária para a natureza humana, isto é, uma crença sobre a qual os homens não têm o poder de decidir se aceitam, recusam ou suspendem o juízo, eles simplesmente aceitam: a crença em corpos (cf. T 1.4.2.1). "Corpo" deve ser compreendido como aquilo que tem uma existência contínua e independente de ser percebida, isto é, aquilo que continua a existir quando não é percebido. É justamente o tipo de existência que o princípio da filosofia moderna acaba por recusar.

Disso, a conclusão da seção "Da filosofia moderna". "Assim, há uma oposição direta e total entre nossa razão e nossos sentidos; ou, mais propriamente falando, entre as conclusões que formamos a partir de causa e efeito e as que nos persuadem da existência contínua e independente dos

corpos." (T 1.4.4.15). Essa oposição é retomada na conclusão do livro um do *Tratado*.

> Não é de admirar que um princípio [a imaginação] tão inconstante e falacioso nos leve ao erro, quando seguido cegamente (como deve ser), em todas as suas variações. É esse princípio que nos faz raciocinar partindo de causas e efeitos; e é esse mesmo princípio que nos convence da existência contínua dos objetos externos, quando ausentes dos sentidos. Mas, embora essas operações sejam igualmente naturais e necessárias à mente humana, em algumas circunstâncias elas são diretamente contrárias; é-nos impossível raciocinar de maneira correta e regular a partir de causas e efeitos e, ao mesmo tempo, acreditar na existência contínua da matéria. (T 1.4.7.4).

O raciocínio causal é indispensável à natureza humana. É o que permite que os homens possam fazer juízos sobre o que não estão observando, juízos sobre o passado, o futuro e o presente para além do que percebem no momento (cf. T 1.3.2.3). É possível questionar este ou aquele raciocínio causal. Isso está por trás da divisão entre as probabilidades filosóficas e as probabilidades não-filosóficas traçada na Parte 3 do Livro 1 do *Tratado*. As probabilidades não-filosóficas são aquelas às quais não deveríamos assentir, mas assentimos frequentemente. O raciocínio causal em geral ou o mecanismo por trás do raciocínio causal, contudo, não pode ser alvo de dúvida. A aceitação do mecanismo é dada e o passo seguinte é inquirir sobre o modo correto de raciocinar causalmente. O problema que origina a oposição é que parece não haver irregularidade alguma no raciocínio por trás da negação da existência da matéria. Não obstante, a crença na existência da matéria também não pode ser negada. Um indivíduo pode duvidar da existência desse ou daquele corpo, crer que está

tendo alguma alucinação sobre algo. Ele não pode, todavia, negar a existência de todo e qualquer corpo. Que corpos existem, como Hume coloca, é dado por suposto (T 1.4.2.1).

Uma alternativa de leitura do *Tratado* é tomar a alegação da oposição entre os princípios da imaginação como literal. Para Hume, haveria, de fato, uma oposição que nos leva a um dilema sem saída. Isso marcaria o seu ceticismo. Haveria uma espécie de solapamento dos fundamentos do conhecimento que só não nos deixa em um estado de imobilidade e não faz com que abandonemos nossas empreitadas intelectuais porque a natureza não nos permite essa via. Viver é preciso. Essa atuação causal da natureza marcaria, por sua vez, o naturalismo de Hume. Ela impede que cedamos ao ceticismo e nos impele a seguir nossas inclinações filosóficas.

Contudo, uma vez que a seção "Da filosofia moderna" é uma seção crítica, de avaliação do princípio da filosofia moderna, não é preciso compreendê-la como oferecendo um princípio que Hume aceita. O tom cético e dramático da conclusão do livro 1 parece favorecer a subscrição de Hume ao princípio. Uma leitura alternativa deve dar conta do ceticismo apresentado nessa seção. Esse é um ônus que não resolverei aqui. Meu objetivo é defender uma reinterpretação da conclusão do livro 1 mostrando que a literalidade da oposição é defectiva para a filosofia humeana e que Hume não pode, a partir do próprio *Tratado*, concordar com o princípio da filosofia moderna.

2 Princípios universais e princípios variáveis

Ao subordinar as operações do entendimento às operações da imaginação, Hume precisa de um critério pelo qual possa distinguir operações às quais devemos assentir de operações

às quais não devemos. Toda associação de ideias é efetuada pela imaginação, o que significa que todo raciocínio é suportado pela imaginação. Isso não pode significar que todo raciocínio é um bom raciocínio. A noção de substância defendida pelos filósofos antigos, por exemplo, é uma noção a ser rejeitada.

Ciente disso, Hume oferece um critério para distinguir princípios que devemos aceitar de princípios que não precisamos aceitar.

> Para me justificar, devo fazer uma distinção, na imaginação, entre os princípios permanentes, irresistíveis e universais – tais como a transição costumeira das causas aos efeitos e dos efeitos às causas – e os princípios fracos e irregulares – como os que acabo de mencionar. Os primeiros são o fundamento de todos os nossos pensamentos e ações, de tal forma que, se eliminados, a natureza humana imediatamente pereceria e desapareceria. Os últimos não são nem inevitáveis à humanidade, nem necessários, ou sequer úteis para a condução da vida; ao contrário, observa-se que só têm lugar em mentes fracas e, como se opõem aos outros princípios, do costume e do raciocínio, podem facilmente ser anulados por um contraste e oposição adequados. Por essa razão, os primeiros são aceitos pela filosofia, e os últimos rejeitados. (T 1.4.4.1).

A distinção claramente tem caráter normativo. Ela é crucial para a filosofia humeana porque qualifica e distingue os princípios da imaginação. Sem ela, não há base alguma para qualquer crítica a qualquer sistema filosófico. O ataque à filosofia antiga em T 1.4.3 a requer para funcionar.

Esse critério reaparece ao final da *História natural da religião* como antídoto à superstição e meio para a filosofia.

> Porém, tal é a fraqueza da razão humana, e tal é o irresistível contágio da opinião, que, mesmo esta dúvida deliberada dificilmente poderia ser mantida se não alargássemos a nossa perspectiva e, *opondo-as umas as outras, produzíssemos uma altercação entre as diversas espécies de superstição*, enquanto nós, durante a sua fúria e contenda, felizmente evadimo-nos para as calmas, mas obscuras, regiões da filosofia. (NHR 15.13, itálicos meus)

A aceitação de uma oposição entre princípios universais pela filosofia humeana seria, no mínimo, curiosa. Ela corre o risco, pelos seus próprios critérios, de tornar-se supersticiosa. É característico do supersticioso aprovar contradições (Cf. NHR 14.8; 15.1).

Mais forte do que isso, a regra pela qual se identificam os princípios universais e variáveis ruiria. A base para a crítica humeana à filosofia antiga e qualquer outra filosofia deixaria de servir de apoio. A crítica humeana se tornaria uma crítica vazia. A oposição entre princípios não poderia ser o seu critério porque também os princípios universais seriam contraditórios. A filosofia humeana não seria cética, seria inconsistente. Ela não encontraria uma oposição na natureza humana, mas em si mesma.

Contudo, a seção "Da filosofia moderna" dá margem para uma leitura distinta.

> As opiniões dos filósofos antigos, suas ficções da substância e dos acidentes e seus raciocínios acerca de formas substanciais e qualidades ocultas são como espectros na escuridão, e derivam de princípios que, embora comuns, não são nem universais nem inevitáveis na natureza humana. *A filosofia moderna* pretende estar inteiramente livre desse defeito, e resultar exclusivamente dos princípios sólidos, permanentes e consistentes da imaginação. Devemos agora investigar qual o fundamento de tal pretensão. (T 1.4.4.2).

Há um distanciamento por parte de Hume em sua abordagem. Ele aborda a filosofia moderna sem subscrevê-la. A filosofia moderna pode estar ao lado da filosofia antiga, uma filosofia que faz uso de princípios não-universais.

Dessa perspectiva, a objeção oferecida mostra que o princípio fundamental da filosofia moderna não é um princípio universal e necessário da natureza humana. Em outros momentos Hume se mostra ambíguo com relação à sua concordância com o princípio. De um lado, apresenta-o como uma descoberta da filosofia natural, de outro, afirma que não tem efeito algum na conduta prática (cf. T 3.1.1.26 e *O cético*, nota F). Não ter efeito na conduta prática é, como visto, característico dos princípios variáveis. A seção "Da filosofia moderna" pode marcar a oposição mais clara e contundente de Hume à distinção entre qualidades primárias e secundárias.

3 A ideia de extensão

A crítica de Hume à posição que considera, na Parte 4, a da filosofia modera já pode ser vista na Parte 2, na sua exposição acerca do espaço.

> Ora, tais as partes, tal o todo. Se um ponto não for considerado colorido ou tangível, ele não poderá nos transmitir nenhuma ideia; e, como consequência, a ideia de extensão, que é composta das ideias desses pontos, jamais poderá existir. Mas se a ideia de extensão realmente pode existir (e temos plena consciência de que o pode), suas partes também têm de existir; e, para isso, devem ser consideradas como coloridas ou tangíveis. Portanto, só possuímos ideia de espaço ou extensão se o consideramos como um objeto de nossa visão ou de nosso tato. (T 1.2.3.16).

O seu modo de dar conta da ideia de extensão é justamente o que está excluído pelo princípio da filosofia moderna. "A cor está excluída de qualquer existência real" (T 1.4.4.8).

Pode-se defender que há uma mudança de opinião ao longo da composição do *Tratado*, em que a Parte 4 representa um ataque à Parte 2. Parece-me mais desejável uma leitura mais consistente, em que a Parte 2, apesar de toda controvérsia que origina, acrescente à compreensão da obra.

Pode-se dizer, também, que a Parte 2 é uma investigação meramente fenomenológica, em que Hume se limita a estudar a percepção que temos do espaço. A investigação é, todavia, ontológica, sobre a natureza do espaço. O que está em jogo é a adequação da nossa percepção como fonte de conhecimento. Dessa perspectiva, T 1.2 entra na composição do *Tratado* como uma defesa do empirismo. O adversário não é tanto o racionalismo, mas o fideísmo.

Na Modernidade, a estratégia padrão dos filósofos fideístas consiste em tentar embaraçar a razão, mostrando que o intelecto humano é incapaz de compreender a realidade. Pierre-Daniel Huet, no *Traité Philosophique de la Faiblesse de l'Espirit Humain*, é um exemplo da associação do fideísmo com o ceticismo. Ele usa uma série de argumentos céticos para mostrar que a certeza e a verdade estão para além dos domínios da razão. Em contrapartida, oferece a fé como via alternativa.

A discussão acerca da natureza do espaço aparece como um tópico específico nessa discussão mais geral sobre as capacidades humanas. A questão que guia o debate é: o espaço é infinitamente divisível? Não é se o espaço é infinitamente grande, mas sobre o que compõe uma porção finita do espaço.

Nicolas de Malezieu, de quem Hume toma um argumento contra a infinita divisibilidade do espaço, oferece um argumento a favor e um contrário à infinita divisibilidade do espaço.

O argumento a favor se baseia na incomensurabilidade da diagonal interna do quadrado com o seu lado. Uma medida que divida o lado do quadrado um número inteiro de vezes não divide a diagonal interna do quadrado um número inteiro de vezes.[1] Suponha que assumamos que um espaço finito não pode ser infinitamente divisível, ou seja, deve haver um fim na sua divisão. Suponha que dividamos o lado de um quadrado esse máximo de vezes. A medida é o mínimo que podemos dividir uma porção do espaço. Tentemos construir a diagonal interna desse quadrado a partir dessa medida. Ou faltará uma porção menor que a nossa medida para construí-lo ou sobrará uma porção menor que a nossa medida, não conseguiremos construí-lo precisamente. Em ambos os casos, uma extensão menor que a nossa suposta menor extensão é possível. Esse é um argumento baseado na geometria.

O argumento contrário se baseia na necessidade das unidades para a existência dos compostos. Por exemplo, vinte homens existem porque cada um dos vinte homens existem. Se uma substância pode ser dividida em duas, essas duas devem cada qual existir. Se cada uma dessas duas pode ser dividida em duas, essas quatro devem existir. A unidade parece ser uma condição para a compreensão das coisas. No caso do espaço, se ele é composto por unidades, a sua divisão deve ter um limite.

Diante desses dois argumentos, Malezieu apela ao mistério da criação.

> Eis a nossa razão reduzida a extremidades estranhas. A Geometria nos demonstra a divisibilidade da matéria ao infinito, e nós cremos ao mesmo tempo que ela é composta de indivisíveis. Humilhemo-nos uma vez mais, e reconheçamos que o poder de conciliar as verdades cuja compatibilidade o Criador desejou esconder não pertence a uma criatura, seja qual for a excelência que ela possa ter. (Malezieu, 1729, 150 *apud* Kemp Smith, 2005, 342, tradução minha).

Hume não subscreve esse tipo de ceticismo. Antes, critica-o. A abertura da Parte 2 do Livro 1 do *Tratado* tem um tom sarcástico. "Tudo que tem um ar de paradoxo e é contrário às primeiras noções da humanidade, às noções mais despidas de preconceitos, costuma ser fervorosamente esposado pelos filósofos, como se mostrasse a superioridade de sua ciência, capaz de descobertas tão distantes da concepção vulgar." (T 1.2.1.1). É isso que explica, para Hume, a aceitação por parte dos filósofos e de seus discípulos da doutrina da infinita divisibilidade do espaço.

Em linhas gerais, porque não cabe aqui entrar a fundo na discussão sobre a infinita divisibilidade do espaço, a estratégia de Hume consiste em mostrar, primeiro, que possuímos uma ideia de espaço (T 1.2.1) e, segundo, que esse é o único modo de conceber o espaço (T 1.2.2). Esse é um caso curioso para a filosofia humeana porque é um raciocínio sobre uma questão de fato que parte de uma relação entre ideias. Hume se utiliza de um princípio que considera o "fundamento de todo o conhecimento humano" para fazer a inferência da ideia de espaço ao espaço. "Quando as ideias representam adequadamente seus objetos, todas as relações, contradições e concordâncias entre elas são aplicáveis também a estes." (T 1.2.2.1). Esse passo argumentativo torna evidente que a sua investigação não é meramente fenomenológica. Há uma distinção entre ideia e objeto. Isso não

significa que Hume adote a chamada doutrina da dupla existência. Podemos nos manter neutros quanto a isso porque a distinção entre ideia e objeto não requer obrigatoriamente a existência de uma imagem mental da coisa percebida, mas pode indicar meramente uma distinção entre a coisa existente e a percepção da coisa.[2] O que há, e isso é inequívoco, é a pretensão de que o resultado não fale apenas sobre a nossa percepção, sobre como vemos o mundo, mas sobre o percebido, sobre como o mundo é.

A ideia de espaço que possuímos não pode ser infinita. A concepção da infinita divisibilidade requer um poder de conceber o resultado de uma operação infinita, o que requer a concepção positiva do infinito. Há dois modos de compreender o infinito, como um conceito positivo ou como um conceito negativo. Filósofos de orientação empirista em geral compreendem a ideia de infinito como sendo um conceito negativo, isto é, um conceito formado a partir da negação de uma propriedade. O infinito, assim compreendido, é a mera negação de um determinado fim. Ao contar os números naturais, por exemplo, e parar no 25, eu percebo que essa parada é arbitrária e que eu poderia continuar contando. E isso para qualquer número no qual eu porventura pare a minha contagem. Quem defende a concepção positiva do infinito argumenta que esse reconhecimento só é possível porque já compreendemos a natureza do infinito. A ideia de infinito é anterior, é condição para que eu saiba que "eu poderia continuar contando". A ideia do finito é que é negativa, que é formada pela negação. A ideia de infinito não é, dessa perspectiva, explicada empiricamente, não é adquirida por meio da experiência. Alguns tomam a concepção anterior como concepção do infinito potencial e esta como concepção do infinito atual. Aqueles reconhecem a ideia de infinito como a ideia de poder continuar e estes como "o in-

finito", o infinito como dado atualmente. É esta concepção de infinito envolvida na discussão da infinita divisibilidade do espaço em que Hume se insere.

Deve ser evidente a importância da discussão de T 1.2 para o *Tratado*. Dar inteligibilidade à ideia de espaço sem requerer a posse da ideia de infinito atual é crucial para a viabilidade do empirismo. Se a compreensão do infinito atual é condição para a compreensão da extensão, deve-se aceitar a existência de uma ideia inata sob pena de obscurantismo e de afirmar pura e simplesmente que a extensão é incompreensível. Depois, mostrar que a extensão é tal como a ideia de extensão é fundamental para evitar a incompatibilidade entre as nossas capacidades cognitivas e a realidade. A afirmação da incompatibilidade é nociva à filosofia humeana porque retira a legitimidade da experiência como fonte de conhecimento – a experiência nos daria, no lugar de conhecimento, ilusão. Ambos os passos são importantes para a defesa do empirismo humeano.

Para provar que possuímos uma ideia de espaço que tem um limite na sua diminuição, Hume lança mão de um experimento, o da mancha de tinta. "Fazei uma pequena mancha de tinta sobre uma folha de papel, fixai nela os olhos e afastai-vos gradativamente, até uma distância em que finalmente não mais a enxergueis. É claro que, no momento que precedeu seu desaparecimento, a imagem ou impressão era perfeitamente indivisível." (T 1.2.1.4). A efetividade da prova é contestável. O que está por trás, de qualquer forma, é o seguinte raciocínio. Se em dado momento a imagem que aparece pode ser dividida, ela pode diminuir ainda mais e no momento seguinte não será, ainda, invisível – será do tamanho das partes anteriores. No momento imediatamente anterior ao seu desaparecimento, portanto, ela deve ser indivisível. Assim, Hume pretende ter mostrado que temos a

ideia do que chama de mínimo sensível, algo que afeta a percepção, mas não tem partes e, por não ter partes, é indivisível.

A posse da ideia não garante que o seu objeto exista ou que exista tal como a ideia. Hume pretende que a concepção de uma extensão finita com um número infinito de partes seja contraditória. Há uma longa discussão sobre a natureza da divisibilidade infinita da matéria e não me deterei nesse tópico. Hume compreende que a divisibilidade ao infinito de algo tem como consequência que esse algo seja composto por infinitas partes, como se elas existissem anteriormente à divisão. É preciso que ele compreenda assim porque do contrário seu raciocínio não funciona – "se qualquer extensão finita é infinitamente divisível, não pode ser contraditório supor que uma extensão finita contém um número infinito de partes;" (T 1.2.2.2). Em princípio, pode-se compreender a infinita divisibilidade como não implicando a existência atual das infinitas partes, mas apenas a potencialidade das suas existências. Essa alternativa, justa ou injustamente, é descartada por Hume. O que é contraditório não pode existir. O espaço não pode existir como composto de partes infinitamente divisíveis – partes com infinitas partes que, por sua vez, têm infinitas partes e assim por diante –, mas como composto de partes indivisíveis, tal como nossa experiência nos indica.

Hume evita o conflito entre a experiência e a realidade. Qualifica a experiência como fundamento do conhecimento e mostra como o exame correto das nossas ideias não leva à contradição. Uma das consequências é romper com a distinção entre qualidades primárias e secundárias.

As qualidades primárias são primárias porque são anteriores ou mais reais em relação às secundárias. O com-

ponente mínimo do espaço, segundo Hume, precisa ser indivisível porque precisa ser simples e, por isso, inextenso – o que é extenso pode ser dividido e, portanto, é composto. Ele precisa ser, também, sensível porque precisa afetar os sentidos. Se ele não for perceptível, não originará impressão alguma e, por conseguinte, não originará ideia alguma. Logo, ele não é extenso e é composto de cor ou tangibilidade (tanto a visão como o tato originam a ideia de espaço). Ou seja, há uma ideia concebível cuja realidade é cor sem extensão (para se manter no âmbito da visão). A posse dessa ideia é condição para a concepção da extensão. A realidade da extensão depende da realidade desse mínimo sensível. Chamar a extensão de qualidade primária e a cor de secundária não faz sentido nesse esquema.

Pode-se insistir em argumentar, contra a minha proposta, que a investigação da Parte 4 de algum modo suplanta ou supera a investigação da Parte 2, substituindo os seus resultados. Qualquer argumentação nesse sentido deve contemplar a importância das posições assumidas na Parte 2. O abandono delas faz ressurgir os problemas que ela pretende resolver, a inteligibilidade do espaço e a adequação da nossa percepção. Ainda que uma nova interpretação da conclusão do Livro 1 seja um projeto árduo, a inobservância ou abandono das teses da Parte 2 é igualmente ou mais nocivo à compreensão do sistema humeano.

4 A pressuposição da existência dos corpos

É preciso ressaltar que recusar que exista uma prova ou um raciocínio contrário à existência dos corpos no *Tratado* não equivale a se comprometer com a existência de uma prova a favor da sua existência. Se Hume não oferece uma razão para não acreditar na existência dos corpos, ele também não ofe-

rece uma para acreditar. O estatuto da crença na existência dos corpos como pressuposta em todos os raciocínios (T 1.4.2.1) deve bastar para qualquer pretensão de encontrar um argumento que a prove verdadeira. Se houvesse tal prova, ela não precisaria ser pressuposta. Tenha-se o seguinte excerto do *Tratado sobre os princípios do conhecimento*.

> Em suma, se houvesse corpos externos, é impossível que jamais chegássemos a sabê-lo; e, se não houvesse, poderíamos ter exatamente as mesmas razões que temos agora para pensar que eles existem. Suponhamos – o que ninguém pode negar que seja possível – que um ser inteligente, sem a participação de corpos externos, seja afetado com a mesma série de sensações ou ideias que nos afetam, impressas na mesma ordem e com igual vivacidade em sua mente. Pergunto se esse ser inteligente não teria todas as razões para acreditar na existência de substâncias corpóreas, representadas por suas ideias e suscitando-as em sua mente, como as que podemos talvez ter para acreditar na mesma coisa. (PHK I.20)

Não me parece que Hume discordaria de Berkeley nesse ponto. É de fato possível que um indivíduo receba uma série de sensações tão vívidas quanto as impressões reais. Podemos pensar em cenários mais mirabolantes, como o do cérebro na cuba, e em cenários mais concretos, como sonhos intensos e alucinações. A experiência real e a experiência ilusória não são fenomenologicamente distinguíveis e é isso que permite a dúvida com relação à realidade das percepções.

A pretensão de Hume quanto ao tratamento do mundo exterior deve ser tomada de maneira mais humilde. Enquanto alguns filósofos pretendem que existam provas da sua existência ou que a dúvida sobre a sua existência seja ri-

dícula, Hume considera que não há tais provas e que a dúvida não é absurda. E enquanto Berkeley lança um desafio aos seus opositores:

> estou disposto a apostar tudo nisto: caso se possa conceber a possibilidade de uma substância extensa e móvel ou, em geral, de qualquer ideia ou qualquer coisa semelhante a uma ideia existir de outro modo que não em uma mente que a perceba, abandonarei imediatamente a causa. (PHK I.22)

Hume, intencionalmente ou não, responde ao desafio.

> Se o nome *percepção* não torna absurda e contraditória essa separação de uma mente, o nome *objeto*, que representa a mesma coisa, jamais poderia tornar impossível a sua conjunção. [...] Uma interrupção na aparição aos sentidos não implica necessariamente uma interrupção na existência. A suposição da existência contínua dos objetos ou percepções sensíveis não envolve contradição. (T 1.4.2.40)

A suposição da existência de objetos não é contraditória. A suposição da existência de objetos tais como a distinção entre as qualidades primárias e secundárias é contraditória. Hume, contudo, não adere a tal distinção.

Conclusão

Espero ter mostrado que a existência de uma oposição entre princípios universais da imaginação é defectiva para a filosofia humeana porque destrói o critério pelo qual ela distingue princípios da imaginação aceitáveis de princípios que devem ser recusados. A fronteira entre a filosofia e a superstição é desfeita se existir tal oposição. Isso é grave para a

filosofia de Hume porque torna a sua crítica contra as demais filosofias vazia e sem fundamento. Se o seu sistema é tal como os outros – apoia-se em princípios que se opõem –, ele não pode arrogar para si prevalência sobre os demais. Isso não é realmente um resultado cético, é um resultado autorrefutante. Se assim é, a crítica de Reid é certeira.

> Parece haver uma peculiar mudança de humor neste autor para começar, na sua introdução, por prometer com seriedade nada menos que um sistema completo das ciências sobre um fundamento inteiramente novo, a saber, o da natureza humana, quando a intenção do trabalho como um todo é mostrar que não há natureza humana nem ciência no mundo. (Reid, 1970, 14, tradução minha)

A promessa de um novo sistema das ciências fundado no método experimental cai por terra. A falha não é a mera impossibilidade de continuar, de chegar a um limite para além do qual não é possível explicar ou justificar os princípios. Esse limite é aceitável na filosofia humeana na medida em que ela não se propõe a explicar as qualidades originais e últimas da natureza humana. Antes, uma tentativa dessas deve ser tomada como "presunçosa e quimérica" (T Intro. 8). A falha é a ocorrência de uma oposição que não pode ocorrer para o bom funcionamento do método experimental.

Diante disso, parece-me razoável apelar por uma interpretação do encerramento do primeiro livro do *Tratado* que não tome o dilema entre uma falsa razão e razão nenhuma como decorrente da filosofia humeana. É certamente menos custoso exegeticamente ver o dilema como uma crítica à filosofia moderna – que aceita o princípio que tem como consequência o dilema – do que o ver como um problema próprio do *Tratado*.

A segunda parte deste artigo consistiu em reforçar a razoabilidade desse apelo a partir da exposição dos resultados da Parte 2 do Livro 1 do *Tratado* sobre o espaço. Hume toma uma posição incompatível com a aceitação do que chama, na Parte 4, de princípio da filosofia moderna. Enquanto o princípio da filosofia moderna afirma que as propriedades sensíveis são secundárias em relação às propriedades geométricas, Hume toma certas propriedades sensíveis como condições para a inteligibilidade das propriedades geométricas. E, sendo a Parte 2 uma defesa do empirismo e da adequação da percepção como fonte do conhecimento, é extremamente custoso argumentar que os seus resultados são abandonados posteriormente. Ela deve ter lugar de destaque na composição do *Tratado*, não sendo descartável nem secundária para a sua compreensão.

Referências

BERKELEY, George. *Obras filosóficas*. Tradução de Jaimir Conte. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

HUET, Daniel-Pierre. *Traité Philosophique de la Foiblesse de l'Esprit Humain*. Amsterdam, chez Henridu Sauzet, 1723.

HUME, David. *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: TopBooksLiberty Fund, 2004. |E|

HUME, David. *História Natural da Religião*. Tradução de Pedro Galvão. In: HUME, *Obras sobre Religião*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. |NHR|

HUME, David. "O Cético". In: HUME, David. *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. Tradução de Luciano Trigo. Rio de Janeiro: TopBooks, 2004. 283-310.

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Débora Danowski. 2ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Ed. UNESP, 2009. |T|
KEMP SMITH, Norman. *The Philosophy of David Hume,* with a new introduction by Don Garrett. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução de Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
MALEZIEU, Nicolas de. *Elemens de Geometrie*, 1729. 147-50 apud KEMP SMITH, Norman. *The Philosophy of David Hume*, with a new introduction by Don Garrett. New York: Palgrave Macmillan, 2005. 340-42.
REID, Thomas. *An Inquiry into the Human Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

Notas

1 Não apresentarei a demonstração matemática da incomensurabilidade, apenas descreverei o procedimento e o resultado. Que a diagonal interna do quadrado seja incomensurável com o lado é evidente pela equação para descobrir a medida daquela a partir da medida deste: d = l.√2, em que "d" é o valor da diagonal interna e "l" é o valor do lado do quadrado. A raiz quadrada de dois pertence ao conjunto dos números irracionais, que não podem ser obtidos a partir de uma razão entre números inteiros.

2 A "percepção da coisa" não implica necessariamente um intermediário entre a mente e a coisa, algo que está pela coisa e que é diretamente percebido *no lugar* da coisa, mas pode ser absorvida como expressão de um realismo direto, em que o objeto é percebido diretamente.

18

A conexão necessária entre Hume e Malebranche

Bruna Frascolla

É praxe interpretativa razoavelmente estabelecida aquela que ladeie Hume por Locke e Berkeley afirmando serem todos empiristas e adversários do cartesianismo, assim como creditar a originalidade de Hume à crítica da causalidade. Por sua vez, fora uma interpretação das mais estabelecidas a de que Hume queria destruir o senso comum e instaurar a dúvida universal: não obstante, a leitura de Kemp Smith, livre de preconceitos, demoliu-a por completo. Sigamos o seu exemplo, e cuidemos de examinar tais interpretações arraigadas.

Ora, pela *Sinopse* do *Tratado*, temos bons motivos para levantar suspeitas interpretativas. Eis que aqui Hume se diz

> convencido de que quem quiser abordar a questão (das ideias inatas) por essa perspectiva (i.e., do princípio de cópia) poderá facilmente reconciliar todas as partes . O *Padre Malebranche* ficaria sem saber como apontar um pensamento da mente que não representasse alguma coisa que ela tivesse sentido antes

> [...]. O *Sr. Locke*, por sua vez, prontamente reconheceria que todas as nossas paixões são espécies de instintos naturais, derivados apenas da constituição original da mente humana (Hume, *Sinopse*, 7).

Hume então, de fato, reconhecia a oposição entre uma corrente cartesiana e outra que a rechaçava, a pretender expurgar demonstrações apriorísticas com a experiência. Em correntes antagônicas, para Hume como para a interpretação típica, estão Malebranche e Locke. Contudo, ao invés de aderir a Locke, o que Hume se enxerga fazendo é conciliar ambas as partes. Se ele mesmo se coloca nesse lugar intermediário entre o que se chama de racionalismo e empirismo[1], procuremos apontar seu afastamento de Locke e sua aproximação de Malebranche, para assim contrabalançarmos a designação de empirista que lhe é dada. Faremos isso analisando o modo como esses três autores tratam da causalidade. Esperamos, assim, poder indicar um interessante caminho interpretativo que não enfatize a crítica à causalidade para caracterizar a filosofia de Hume. Como mostraremos, ou bem encontramos esse caminho, ou teremos de alterar os livros de História da Filosofia a fim de afirmar que Hume é apenas um seguidor mais extremado de Malebranche que acabou divergindo dele nalguns pontos. Afinal, se a façanha de Hume tiver sido a crítica da causalidade, então, trata-se de mera repetição de algo que o cartesiano Malebranche já tinha feito.

Mostremos então o que aproxima Hume dos cartesianos e afasta Hume de Locke. Podemos observar que consta na filosofia de Hume, sem constar na de Locke, uma distinção inequívoca entre a fundamentação do conhecimento e a descrição de sua aquisição. E é para Descartes que, uma vez demonstrada a existência divina e, a partir desta, a dos cor-

pos, será perfeitamente possível dizer ser verdade que há objetos exteriores que afetam nossos sentidos, e que pela glândula pineal as ideias chegam à mente – mas isso apenas se for demonstrada a existência divina, pois a mera descrição deste processo é insuficiente para afirmar que as ideias originem-se dos objetos. Ademais, é inegável que, antes de começarmos a ler as *Meditações Metafísicas*, já acreditávamos na existência dos corpos. Assim, aos cartesianos está claro que a firme crença em algo que *porventura* seja verdadeiro é diversa da fundamentação desse conhecimento: estávamos naturalmente certos de que os corpos existem; mas, do ponto de vista filosófico, era necessária fundamentação para este conhecimento; ou, noutras palavras, sabê-lo pela luz natural, e não apenas seguir as inclinações que levassem a crer nele (cf. Descartes, *Meditationes*, 3.14).

Afinal, caso se queira argumentar contra as nossas certezas mais triviais (como essas, que dizem respeito ao mundo exterior), basta folhear os trabalhos de Cícero ou de Sexto Empírico para encontrar os mais repisados argumentos que mostram o quão enganosos são os sentidos ou os sonhos. E isso sem nem pensarmos naquela suposição extravagante do enganador onipotente. Já a Locke, por sua vez,

> se alguém disser "Um sonho pode fazer a mesma coisa (que os objetos reais), e todas essas ideias podem ser produzidas em nós sem qualquer objeto exterior", ele fará o favor de sonhar que eu lhe dê esta resposta: [...] creio que ele há de admitir uma diferença bem manifesta entre sonhar estar em chamas e estar de fato em chamas (Locke, *Essay*, 4.2.14).

Alheio a essas dificuldades e à tarefa de fundamentar inabalavelmente o conhecimento, Locke, após muito insistir em estabelecer que "ideias [...] não nascem com crianças" (*Essay*, 1.4.2), considera suficientemente provado que, se

não há ideias inatas, então toda ideia vem da experiência que temos pelos sentidos ou pela reflexão sobre nossa própria mente, e que é, portanto, apenas por essas duas fontes nada transcendentes que embasamos o conhecimento – e, nisto, não só marca forte oposição à empreitada cartesiana como nega aquilo que haveria de torná-la viável: a ideia inata de perfeição.

Se há algum momento em que Locke nos dê indícios de admitir separação entre conhecimento empírico e não empírico, é quando diz que "nalgumas de nossas ideias há certas relações, hábitos e conexões tão visivelmente inclusas em suas próprias naturezas, que não as podemos conceber separáveis destas por meio de qualquer poder" (*Essay*, 4.3.29), citando em seguida exemplos geométricos. Ainda assim, não fica clara a distinção entre conhecimento *a priori* e *a posteriori,* dentre outras razões, por a ética ser tão passível de demonstração por essência e de universalidade quanto a matemática (cf. Locke, *Essay*, 4.4.5). Mais ainda, as verdades da geometria e da aritmética estarão fundadas nos sentidos como quaisquer outras; afinal, "quem empreenderá", pergunta Locke, "a tarefa de encontrar uma diferença entre o branco deste papel e o próximo grau seu? Ou quem poderá formar ideias distintas do mais ínfimo excesso na extensão" (*Essay*, 2.16.3)? E, assim, é apenas porque podemos muito melhor distinguir um número de outro do que uma tonalidade ou extensão de outra que Locke conclui que "portanto demonstrações em número são as mais precisas" (*Essay*, 2.26.4) – mais precisas, frise-se, e não simplesmente exatas. Os números, então, são apenas uma unidade de medida mais conveniente do que cores e extensão, e apenas medem um mundo que é, todo ele, empírico.

Para aumentar ainda mais a confusão lockiana entre o lógico e o empírico, entre a fundamentação do conheci-

mento e a descrição de como o adquirimos, temos até a interferência do processo psicológico de raciocínio a determinar o seu estatuto. Novamente, isto é evidente na matemática: mesmo que ela aponte relações sempre ligadas às ideias de que trata, seu conhecimento sequer é aquele de maior segurança, pois Locke divide os tipos de conhecimento em intuitivo e demonstrativo, sendo este o de grau inferior, e estando ela, a matemática, incluída em ambos. Essa divisão não se pauta em estatutos propriamente epistemológicos, mas numa descrição dos processos psicológicos: se intuo agora que um mais um é dois ou que preto não é branco (cf. Locke, *Essay*, 4.2.1,), estas são certezas inabaláveis. Se faço uma cadeia de raciocínios usando pela memória aquilo que outrora intuí – seja numa espécie de dedução holmesiana, seja numa longa expressão numérica –, então se trata de demonstração. Com essa descrição, podemos compreender por que Locke considera a demonstração mais sujeita a erros: é porque, na medida em que sejam dados mais e mais passos num raciocínio, aumentam as chances de ocorrer erros (cf. Locke, *Essay*, 4.2.1-4.2.7).

Podemos ver agora com clareza o distanciamento de Hume nesse aspecto, pois ele na *Investigação*[2] fez uma distinção inequívoca entre as relações de ideias, exclusivamente matemáticas, cuja verdade independe da natureza, e as questões de fato, que só se podem afirmar a partir da experiência. Diz ele:

> Todos os objetos da razão ou investigação humanas podem ser naturalmente divididos em dois tipos, a saber, as *relações de ideias* e as *questões de fato*. Da primeira espécie são as ciências da geometria, da álgebra e da aritmética e, em resumo, toda e qualquer afirmação que seja **intuitiva ou demonstrativamente** certa. *Que o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos catetos* é uma proposição que expressa uma relação entre

> essas figuras. *Que três vezes cinco é o mesmo que a metade de trinta* expressa uma relação entre esses números. As proposições deste tipo podem ser descobertas pela simples operação do pensamento, sem depender o que exista em qualquer parte do universo (EHU 4.1, negrito nosso).

A expressão "demonstração" Hume reserva tão somente a esse tipo de proposição, e ao dizer das verdades matemáticas que elas são dedutiva ou intuitivamente certas já afasta aquela psicologia lockiana que colocava o processo de raciocínio a interferir no estatuto da verdade que se descobria. Com Hume, não mais interessa ao estatuto de uma proposição se a intuí num átimo (como no caso de um mais um ser dois) ou se, através duma longuíssima cadeia, demonstrei que a soma dos quadrados dos catetos é igual à hipotenusa. (Se ele não o tivesse feito, podemos imaginar o quão embaraçoso seria o fato de algumas mentes serem mais privilegiadas do que outras para a matemática: se uma pessoa tiver uma habilidade extrema e outra não, a verdade duma fórmula poderia ser intuitiva para a primeira e demonstrativa para a segunda.) O que interessa é que, para determinar essas verdades, não usamos a experiência: seria ridículo imaginar algo como uma matemática experimental que ostentasse feijões para comprovar o resultado duma soma, ou que medisse triângulos retângulos para provar que o teorema de Pitágoras vem resistindo ao passar dos milênios com todo o vigor. O simples fato de podermos pensar números e formas geométricas basta para que descubramos suas verdades inabaláveis, mesmo que a nada correspondam na natureza. Precisarão de experiência, porém, todas as outras proposições que se queiram dar por verdadeiras; e elas – as questões de fato – serão passíveis apenas de prova ou de probabilidade, nunca de demonstração (cf. EHU 6, n.1). Afinal, bem podemos imaginar que o fogo queime ou que

não queime; para estabelecermos que queima, precisamos então de algo mais do que a mera ideia de fogo. Parte do que precisamos, naturalmente, é a experiência.

Quem fez uma distinção bem parecida com esta, entre relações de ideias e questões de fato, antes de Hume, foi Malebranche. Mais precisamente, as relações de ideias de Hume remetem aos juízos feitos pelo entendimento puro de Malebranche.

Malebranche dividiu o entendimento em três – o entendimento puro (que é independente do corpóreo), a imaginação e os sentidos (que são dependentes do corpóreo) –, e alterou a filosofia de Descartes fazendo com que o entendimento não mais percebesse apenas ideias, que seriam unidas num juízo pela vontade, mas além delas as próprias relações entre as ideias. Lembremo-nos de que, segundo Descartes, o entendimento, a faculdade passiva da alma que apenas percebe ideias, jamais erra; que o erro surge apenas quando, com a vontade, faculdade ativa, formulamos juízos, que podem ser falsos se as suas ideias não estiverem no entendimento. (cf. Descartes, *Meditationes*, 4.10) Ou seja, se as ideias não podem ser falsas mas apenas os juízos, então, se nos confinarmos ao entendimento, jamais erraremos, sem contudo produzirmos qualquer conhecimento. Para Malebranche, as verdades matemáticas também estão, como as ideias, circunscritas ao entendimento (mais especificamente, ao entendimento puro); pois, ao invés de ser uma operação da vontade afirmar o juízo de que 2 + 2 = 4, é a parte pura do entendimento que nos faz não afirmar, mas perceber as relações que as ideias têm entre si, já que "quando julgamos que duas vezes 2 são 4 ou que duas vezes 2 não são 5, o entendimento nada faz além de perceber a relação de igualdade" (Malebranche, *Recherche*, 1.2.1), cabendo à vontade apenas afirmar como juízo aquela relação

que se percebeu entre as ideias sem qualquer recurso à experiência.[3] Ora, se a verdade consiste apenas em relações, as quais não são dotadas de existência real (cf. Malebranche, *Recherche*, 3.2.6), e se o entendimento puro percebe entre as ideias relações que independem dos corpos, então existe um tipo de verdade que independe do mundo – a chamada verdade necessária (cf. Malebranche, *Recherche*, 1.3.2,). As demais verdades, contingentes, ficarão a cargo das outras divisões do entendimento: a imaginação, que percebe a matéria ausente, e os sentidos, que percebem a matéria presente. Assim, as verdades contingentes serão aquelas que dependem da matéria, dos corpos, isto é, daquilo de que o puro pensamento não consegue dar conta – tais como as verdades da História, da Gramática ou do Direito.

É na descrição das verdades necessárias que conseguimos reconhecer as relações de ideias de Hume: serão aquelas estabelecidas na matemática. Não interfere na verdade das proposições matemáticas a maneira como adquirimos as ideias: fato é que, "mesmo que nunca existisse um triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides conservariam para sempre sua certeza e evidência" (EHU 4.1), e para julgá-lo não interessa o fato de não termos nascido com ideias de triângulos, mas adquirido-as pela experiência. Ou seja, mesmo que, para termos suas ideias, tenha sido necessária a nossa experiência dessas formas que cremos existirem fora de nós, uma vez que temos tais ideias, é no pensamento apenas que devemos procurar pela verdade matemática. Afinal, não é munido de régua e medindo as infinitas formas geométricas que Euclides teoriza. No âmbito das relações de ideias, pois, a razão impera e o puro entendimento basta para demonstrar sua verdade ou falsidade. A questão de difícil solução, então, é aquela que envolve a experiência, a saber, aquelas proposições de verdade

contingente, as quais Hume escolheu chamar de questões de fato.

Ora, exigir fundamentação no entendimento nos deixa em apuros ao tratar dos simples fatos do mundo, tão importantes para a vida comum. Se "o contrário de toda e qualquer questão de fato permanece sendo possível, porque jamais pode implicar contradição" (EHU 4.2), então aquela mais contraintuitiva está em pé de igualdade com a mais óbvia no que diz respeito à fundamentação intelectual. Há quem diga que "nada se pode dizer de tão absurdo que não seja dito por alguns filósofos" (Cícero, *De Divinatione*, 2.119), e a negação de que o fogo cause a queimadura é uma dessas proposições que encontrem filósofos para defendê-las.

Voltemos a Malebranche, que introduziu para tratar da causalidade encontrada na natureza o par de exemplos do choque entre bolas e do braço obediente ao pensamento. Diz ele:

> os homens nunca deixam de julgar que uma coisa é a causa de qualquer efeito, quando uma e outra estão juntas [...]. É por isto que todo o mundo conclui que uma bola agitada que encontra outra é a verdadeira e a principal causa da agitação que ela lhe comunica, que a vontade da alma é a verdadeira e a principal causa do movimento do braço, e outros preconceitos semelhantes: porque sempre acontece que uma bola é agitada quando é encontrada por outra que se choca com ela, porque nossos braços são movidos quase todas as vezes que queremos, e porque não vemos sensivelmente qual outra coisa poderia ser a causa desses movimentos (Malebranche, *Recherche*, 3.2.3).

Assim, Malebranche aponta que tudo o que vemos no mundo não passa de sucessão de eventos: é apenas e tão somente por vermos certos eventos sempre se seguindo uns aos outros que cremos que um seja a causa do outro. É bem

verdade que Malebranche nega apenas a causalidade natural, pois afirma que Deus é a causa de tudo, mas a face negativa de sua argumentação é típica de ceticismo: apontar a infinidade de posições filosóficas (a διαφονία) acerca da causalidade natural (em especial no aristotelismo) para concluir que os filósofos nada sabem do que pretendem. "Afinal", diz ele, "se os filósofos concebessem claramente que as causas segundas têm uma força verdadeira [...], eu, sendo homem como eles e participando, como eles, da soberana razão, poderia descobrir a ideia que lhes representa essa força" (*Recherche*, E 15.204). Talvez seja difícil encontrar noutro filósofo um ponto mais caro a Hume do que este de Malebranche: é tão somente por vermos um evento seguindo-se sempre a outro que cremos que um é a causa e outro o efeito, sem intuirmos entre eles alguma ideia de força ou poder que os atrele. E, se assim não fosse, haveríamos de ter uma ideia de tal força conectora de causas e efeitos.

Já Locke, que lançara seu *Ensaio sobre o entendimento humano* quinze anos depois da publicação da *Busca da Verdade*, tomou o mesmíssimo par de exemplos e insistiu em dar conta deles através da experiência, ou seja, em descobrir neles a tal ideia que representa essa força, aquela que Malebranche lamenta não conseguir perceber nem haver quem a aponte para si. Tendo feito uma distinção entre poder passivo e poder ativo, Locke considerou que explicar a origem da ideia de conexão necessária pelo caso do braço é mais fácil do que pelo outro, do choque das bolas de bilhar, porquanto "os corpos, por nossos sentidos, não nos fornecem uma ideia tão clara de poder ativo como a que temos a partir da reflexão sobre as operações de nossa mente" (Locke, *Essay*, 2.21.4). Eis como ele fundamenta a sua tese de que temos ideia de poder ativo, mesmo da matéria, através de nossa mente:

> (1) Do pensamento, o corpo não nos fornece ideia alguma: é apenas pela reflexão que a temos. (2) Tampouco temos a partir do corpo qualquer ideia do começo do movimento. Um corpo em repouso não nos confere ideia alguma de qualquer poder ativo a mover; e, quando posto em movimento, este movimento é antes uma passividade que uma atividade nele. Afinal, quando a bola obedece ao golpe dum taco, isto não é uma atividade da bola, mas mera passividade; também, quando por impulso põe outra bola em movimento [...], dá apenas uma ideia muito obscura dum poder ativo movendo o corpo, já que o observamos apenas transferir mas não produzir algum movimento. [...] A ideia do começo do movimento temos apenas pela reflexão do que se passa em nós mesmos, onde descobrimos pela experiência que, simplesmente por querermos, simplesmente por um pensamento da mente, podemos mover as partes do corpo que estiveram antes em repouso (Locke, *Essay*, 2.21.4).

Assim, é o segundo caso que fundamenta o primeiro, e é pela experiência que temos em nós de criarmos movimento pela simples vontade que temos a ideia de poder ativo. Perante a cobrança de Malebranche pela ideia de poder, Locke enfim apontou-a em nós mesmos. Se Hume chega mesmo a acusar Locke de cair em confusões e circunlóquios tal qual um escolástico (cf. EHU, 2 n.1), aqui está uma boa ocasião de ver essa crítica. O problema da explicação lockiana da causalidade é o da falta de clareza, já que, "entre as ideias que ocorrem na metafísica, nenhumas são mais incertas e obscuras do que as de *poder*, *força*, *energia* ou *conexão necessária*" (EHU, 7.3). A maneira de resolver esse tipo de problema consta na Seção 2: considerar que tudo o que pensamos, isto é, todas as nossas ideias, corresponde a algo que sentíramos, isto é, a alguma impressão. Assim, se não encontrarmos nenhuma impressão correspondente àquela ideia que expressamos por um termo, então tal termo

não tem significado e pode deixar contendores discutindo *ad infinitum* sem chegar a lugar algum. Toda vez, pois, em que estivermos em dúvida acerca de se um termo está sendo usado sem qualquer significado, deveremos perguntar se de fato temos a ideia nomeada por aquele termo, e para responder havemos de conferir se ela corresponde a alguma impressão. E é este artifício que Hume usa para rechaçar a explicação de Locke e formular outra nova. Diz ele: "Para nos familiarizarmos completamente com a ideia de poder ou conexão necessária, vamos então examinar a sua impressão, e a fim de localizar essa impressão com maior certeza, vamos procurá-la em todas as fontes de que possa derivar" (EHU, 7.5).

Dentre tais possíveis fontes, as primeiras que Hume investiga são, mais uma vez, o choque entre bolas de bilhar e o braço que se move sob o comando de nossa vontade. No primeiro exemplo, nada vemos além dos dois eventos – uma bola movente chocando-se e em seguida a outra movendo-se –, e que, como gosta de insistir Hume, não há nenhuma ideia, por obscura que seja, a permitir àquele que testemunhe pela primeira vez um choque adivinhar o seu efeito. (Cf. EHU, 7.7)

Não à toa, Hume passa ao segundo exemplo para examinar a hipótese de que a ideia de conexão necessária seja "uma ideia de reflexão, pois deriva da ideia de reflexão sobre as operações do nosso próprio espírito e sobre o comando que a nossa vontade exerce [...] sobre os órgãos do corpo" (EHU, 7.9) Aqui, então, começa a atacar diretamente a solução lockiana, e fá-lo retomando a mesma via que Malebranche usara para criticar a causalidade natural: tudo o que há, do mesmo modo que no choque entre as bolas, é um par de eventos acontecendo acompanhados. O segundo exemplo em nada difere de quaisquer fenômenos causais da

natureza bruta no que diz respeito ao conhecimento que temos das operações:

> essa influência (da vontade sobre o corpo) é um fato que, como todos os outros fenômenos naturais, só pode ser conhecido através da experiência, e nunca pode ser previsto a partir de qualquer energia ou poder que liga causa ao efeito, tornando este uma sua infalível consequência. O movimento do nosso corpo segue-se ao comando da nossa vontade. A todo momento estamos conscientes disto. Mas os meios pelos quais isto se efetua, a energia através da qual a vontade realiza tão extraordinária operação, de tudo isto estamos [...] longe de ser imediatamente conscientes (EHU, 7.10).

Sem qualquer privilégio por estar de alguma maneira atrelado ao pensamento, também aqui o que temos é uma misteriosa associação constante e contingente entre um par de eventos; noutras palavras, não percebemos, ao mover o braço, qualquer ideia conectando pensamento a movimento. Dando sequência a sua argumentação, Hume elenca três pontos para enfatizar a nossa ignorância de causas neste exemplo do braço movente. No primeiro, toma de empréstimo o dualismo cartesiano: "Haverá em toda a natureza algum princípio mais misterioso do que a união da alma e do corpo, pela qual uma *suposta* substância espiritual adquire uma tal influência sobre uma substância material que o mais tênue pensamento é capaz de agir sobre a mais grossa matéria?" (EHU, 7.11) Embora dizer "suposta substância" já marque reservas a um aspecto mais assertivo do cartesianismo[4], o dualismo serve bem ao seu propósito por apontar que, sendo uma a matéria e outro o pensamento, qualquer relação que haja entre uma e outro não pode ser dada por óbvia, devolvendo a essa relação o ar de mistério que a trivialidade do quotidiano lhe rouba. Assim, é apontando que

mesmo "se por um desejo secreto fôssemos capazes de controlar montanhas, ou de controlar os planetas nas suas órbitas, essa imensa autoridade não seria menos extraordinária nem estaria mais distante de nossa compreensão" (EHU, 7.11), que Hume pode realçar o desconhecimento que temos da relação entre a nossa vontade e o nosso corpo. Para nos convencer ainda mais, segue enfatizando o desconhecimento que nós temos acerca dessa relação aparentemente tão óbvia entre os movimentos do corpo e nossa vontade: sem saber por que, não conseguimos mover todos os órgãos do corpo; enganados, homens amputados tentam mover seus membros fantasmas. Mais ainda, sequer conhecemos o mecanismo da atuação da alma sobre o corpo, visto que (de acordo com a medicina da época) movemos não o membro propriamente, mas os espíritos animais, de cuja existência não estamos cientes ao operá-los. (cf. EHU, 7.14)

E é nesse amplo desconhecimento que podemos ver aquele traço cartesiano vindo com toda a força afastar Hume de Locke: *creio forçosamente*, por uma inclinação natural, que o meu braço obedecerá à minha vontade de movê-lo, mas *as razões* são-nos, ainda assim, de todo desconhecidas. Com Hume, como com Descartes e Malebranche, bem podemos descrever essa operação de mover braços, mas jamais crer que com isto temos um conhecimento fundamentado acerca do que se passou. Hume concorda, pois, com a crítica de Malebranche à causalidade natural. Ele até explica como o padre chegou ao ocasionalismo: quando o vulgo se depara com um fenômeno inaudito, que portanto não esteve constantemente conjunto a outro que pudesse ser sua causa, ele logo credita-o a Deus (EHU, 7.21). A façanha de Malebranche fora perceber que, em última instância, o nosso conhecimento das operações triviais da natureza não é mais fundamentado do que aquele que o vulgo tem das cau-

sas dos fenômenos assombrosos. Logo, credite-se tudo a Deus: da banalíssima queimadura do fogo aos mais bizarros portentos.

Sabemos bem onde está a divergência mais evidente da parte de Hume: tal ignorância jamais poderá embasar a afirmação de que Deus seja a causa de tudo; ao contrário, dela, racionalmente nada se segue, e devemos permanecer assumindo-a, tornando-nos, portanto, céticos. O que nos interessa aqui é o fato de *devermos* fazer isto: que autorizaria Hume desdizer Malebranche, impedindo-o de colocar Deus como causa de tudo ou dizer que, se o fizermos, adentraremos no "reino da fantasia" (EHU, 7.24)? Afinal, se esta é uma coisa impossível de provar-se falsa, então o natural seria, como bom cético, simplesmente suspender o juízo. (A propósito, o fato de ele não o fazer deveria ser explicado por aqueles que insistem em dizer que Hume é pirrônico.)

Outra divergência, menos explícita, é a atitude que Hume toma perante uma proposição de Malebranche que ele próprio aceita. Fato é que, apenas por vermos certos eventos conjugados, cremos que um é a causa e o outro é o efeito. Ao invés de, como Malebranche, criticar a falta de fundamentação para tal, o que Hume faz é tomar por simples dado empírico o fato de que agimos de tal maneira, e não como algo louvável ou reprovável. Não é possível desdizer Malebranche senão tomando uma decisão metodológica, a saber, a de que toda ideia deverá estar atrelada a algo que tenha sido precedentemente sentido. E aqui temos ocasião de notar uma face lockiana em Hume: como ele dissera na *Sinopse* do *Tratado*, dificilmente Malebranche encontraria um pensamento na mente que não tivesse sido antes sentido, enquanto Locke insiste em apontar a experiência como fonte de tudo aquilo em que podemos pensar, com a ressalva, porém, de devermos atentar ao fato de que Hume, contra

Locke, recusa qualquer conhecimento nosso da correspondência entre ideias e objetos reais, visto que a nada temos acesso senão às percepções da mente, e não há meios de checar se uma impressão (que é uma percepção) corresponde a um objeto (cf. EHU, 12.12).

Temos, então, uma situação delicada: se Hume negou a solução de Locke para a conexão necessária valendo-se do aspecto crítico da filosofia de Malebranche sem contudo aceitar a solução deste e, além disso, não só não desespera de ter conhecimento como há de fazê-lo tendo aceito a diferença entre aquela mera crença instintiva e o saber fundamentado, que espécie de solução ele próprio poderá dar? E ainda: uma vez admitida a possibilidade de conhecimento, de que tipo será este?

Ora, para responder à primeira destas duas perguntas, vejamos que, se já está estabelecido que a pura razão não pode dar conta daquilo que não se pode demonstrar verdadeiro ou falso e, portanto, não pode dar conta de qualquer questão de fato, então o que resta a fazer nada mais é do que concluir que há um outro princípio que não a razão, a saber, o hábito. É ao admitir um novo princípio que sirva de fundamentação para o conhecimento que Hume dá um passo peculiar na história da filosofia, e não ao – como tantos antes dele, teólogos inclusos – apontar a impotência da razão em certo ponto. Acompanhemos ele próprio descrevendo parte do percurso da Seção 4:

> Quando se pergunta *Qual é a natureza de todos os raciocínios acerca de questões de fato?* a resposta adequada parece ser que eles se **assentam** na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta *Qual é o* ***fundamento*** *de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?* pode-se dar a resposta numa palavra: a *experiência*. Mas se ainda continuarmos com nosso espírito inquiridos e perguntarmos *Qual é o* ***fundamento*** *de todos*

> *os raciocínios a partir da experiência?* isto implica uma nova questão que pode ser de ainda mais difícil solução e esclarecimento (EHU, 4.14, negritos nossos).

Como vemos, o que sempre está em questão nesses três passos é o fundamento: é quando a razão falha enquanto princípio a fundamentar questões de fato que se aponta a relação causal como uma constante a determinar o nosso raciocínio; afinal, é por imaginar que o fato de um amigo estar em Roma seja a causa de ele dizer estar em Roma que cremos em seu depoimento; é por ver numa ilha um relógio, que é um efeito do engenho humano, que sabemos ter ela conhecido presença humana; é por sabermos que o fogo causa a queimadura que dizemos haver de queimar-se quem deixe nele a sua mão. Assim, fato empírico a ser percebido pelo filósofo é que, sempre que um ser humano assere uma questão de fato na vida comum, fá-lo a partir duma relação causal. Igualmente, se um ser humano assere uma relação causal, ele só pôde fazê-lo com base nalguma sorte de experiência; afinal, tivéramos experiência de o amigo ter contado coisas que de fato fez, de o relógio ter sido produzido por homens e de o fogo ter queimado. O detalhe importante é que toda experiência é experiência passada, de modo que é possível saber por ela apenas que o fogo queimou, não que ele queima, duma maneira temporalmente universal que inclua o futuro e o passado remoto (este vindo a importar para a discussão acerca dos milagres). Assim sendo, não pode ser apenas com a experiência que embasamos a relação causal. Mas é quando perguntamos por que, afinal, cremos que o futuro se assemelha àquele passado que conhecemos, que não temos como apontar qualquer outra coisa além do fato de inevitavelmente fazermos assim. E é aqui que se institui o hábito como um princípio da natureza humana, aquilo que

faz com que das mesmas causas esperemos os mesmos efeitos. E por que, então, Hume pode acusar Malebranche de adentrar no reino da fantasia? Porque a afirmação referente à existência divina não está fundada nem sobre a razão (sequer poderia, sendo toda afirmação acerca da existência uma questão de fato), nem sobre o hábito.

E foi, enfim, tomando essa experiência de que dispomos (a saber, o fato de sempre esperarmos a causa seguir-se ao efeito), além da atitude de considerar serem dados empíricos os fenômenos mentais, e pretendendo não mais fundamentar a crença na causalidade pelo comprometimento com a operação de fenômenos naturais, mas, ao invés disso, explicar como se dá esse fenômeno mental que é a crença na causalidade, que Hume pôde dar conta da conexão necessária. Assim, abandonando o mundo exterior (ou seja, legando-o aos físicos) e voltando-se ao mental, ele pôde evitar a negação da causalidade natural procurando por "uma fonte que ainda não examinamos" (EHU, 7.27) (i.e., depois de passar pelo par de exemplos das bolas de bilhar e do braço movente), onde se possa afinal encontrar uma impressão que dê origem à ideia de conexão necessária entre causa e efeito. Tal impressão, enfim, origina-se na própria mente:

> quando aparecem muitos casos uniformes, e o mesmo objeto é sempre seguido pelo mesmo evento, começamos a ter a noção de causa e conexão. É então que sentimos uma nova sensação ou impressão, ou seja, uma conexão habitual no pensamento ou imaginação entre um objeto e o seu acompanhante habitual, e este sentimento é o original de que estamos à procura para esta ideia (EHU, 7.30).

Se antes Deus garantia fundamentos quando a razão faltava, com Hume é o hábito que desempenha este papel, e

eis que assim ele pôde aceitar a face crítica de Malebranche sem que aceitasse a solução. Sem mais inquisições, Hume esbarra num fato inexplicável da natureza humana que é o de acreditarmos que o futuro se assemelha ao passado, e que as conjunções entre eventos passadas serão esperadas no futuro, mesmo sem um raciocínio que a embase. Sua opção foi então a de tomar tal fato por princípio – ou, como também disse, "converter nossa própria ignorância numa espécie de mérito" (EHU, 4.14) –; princípio este que será antes meio para explicar os fenômenos da natureza humana que algo a ser explicado.

Passemos então à outra pergunta, a saber, de que tipo de conhecimento teremos das questões de fato, uma vez que aceitamos aquela distinção entre crer por uma inclinação, por um ensinamento da natureza, e saber pela luz natural da razão. Ora, a consequência a que pouco se atenta é Hume dizer das "ciências da quantidade e do número" que "podem, com segurança, ser declarados os únicos objetos próprios de conhecimento e demonstração" (EHU, 12.27). Chamar a matemática de conhecimento pode nos parecer estranho apenas se nos esquecermos do cenário intelectual de Hume, pois Descartes, o marco da filosofia moderna que legara um pensamento de sólida fortuna até pouco antes do tempo de Hume (quando Newton começava a destroná-lo), deixava-nos uma realidade criada por Deus a ser conhecida, onde se incluíam as essências matemáticas (cf. Descartes, *Meditationes*, 5.15). O próprio Newton não teria como abalar essa concepção, visto que era seu escopo apenas a *philosophia naturalis*, não a *philosophia prima* ou *metaphysica*. Ao contrário, haveria de esforçar-se valendo-se de artifícios teológicos para reforçar o fundamento de sua física (cf. Newton, *Opticks*, 3.1.27). Com Locke, por sua vez, tampouco podemos encontrar qualquer possibilidade disso, pois a

própria matemática estava confusa com o que é empírico, sendo ainda declarada conhecimento, seja intuitivo ou demonstrativo.

Hume diz: "Parece-me que os únicos objetos das ciências abstratas ou da demonstração são a quantidade e o número, e que todas as tentativas para estender essa espécie mais perfeita de conhecimento além desses limites não passam de sofística e ilusão" (EHU, 12.27). Ou seja, ao tempo que atribui um caráter superior ao conhecimento matemático por ser demonstrativo (e é demonstrativo por ser independente da experiência, não, como para Locke, em virtude da complexidade do processo psicológico), aponta o quão circunscrito é o seu campo.

Uma vez circunscrito o campo onde se tenha o conhecimento, que fazer com as questões de fato? Admitir um novo tipo de conhecimento, mesmo que menos perfeito, que se erga sobre outro fundamento que não a razão ou Deus, a saber, o hábito. Assim, para Hume convém "dividir os argumentos em *demonstrações*, *provas*, e *probabilidades*, entendendo-se provas aqueles argumentos a partir da experiência que não deixam margem para a dúvida ou oposição" (EHU, 6 n.1). Com a Seção 6, aprendemos a raciocinar de acordo com o quão uniformes são as relações causais, de modo que possamos dar certas questões de fato por provadas (como a de que o fogo queimará, visto que o fogo sempre causou queimaduras) e outras por prováveis (como a de que o ópio irá anestesiar, visto que nem sempre funcionou). E aqui teremos uma ciência onde aquilo que se chame de conhecimento será pela primeira vez, ao menos desde Descartes, falseável: afinal, na Índia era coisa perfeitamente sabida, provada e conhecida que a água jamais fica dura, sendo sábio o príncipe indiano que se recusou a acreditar no relato que a contradisse (cf. EHU, 10.10).

O que temos com isto é que, pela primeira vez na história da filosofia, desde que se aceitou a crítica cartesiana à falta de fundamentos da escolástica e do aristotelismo, foi possível dar ao conhecimento um outro fundamento que não a razão, e pensar a partir dele.

Revejamos agora aquelas interpretações difundidas segundo as quais Hume é um "empirista" adversário dos cartesianos (ou "racionalistas") cujo grande feito fora criticar a causalidade. Ora, tanto Hume quanto Malebranche tiveram ao tratar da causalidade natural uma face negativa, a de criticá-la, e outra positiva: para um, colocar Deus como causa única e sobrenatural; e, para outro, colocar o hábito, um princípio irracional da natureza humana, a suscitar em nossa mente a ligação entre causa e efeito. Quando enfatizamos a face crítica de Hume no tratamento da causalidade, estamos insistindo justo naquele passo que o cartesiano Malebranche primeiro dera.

Passo este, frise-se, nada desimportante na filosofia de Hume. Na verdade, mesmo a influência lockiana vem alterada por certo refinamento lógico cartesiano quando Hume trata da experiência, visto que este jamais se compromete a, por assim dizer, sair do entendimento: ao invés de falar que todo pensamento advém do que os sentidos percebem, incluindo-se aí as coisas do mundo, Hume se restringe a falar de percepções da mente. Os objetos, não à toa, tornam-se inefáveis na filosofia humeana ao serem substituídos pelas impressões. À maneira da tradição cartesiana, podemos dizer que para Hume evidente é que eu penso, que tenho percepções internas e externas, mas que provar que tais percepções correspondam a algo real é uma nova tarefa a ser executada.

Tarefa que, por Hume, não pôde ser executada. Não pôde, em grande medida, pela crítica à causalidade, mas

também pela herança lockiana que credita nossas ideias à experiência. Se "não temos a ideia de um Ser Supremo, a não ser a que tiramos da nossa reflexão sobre as nossas próprias faculdades" (EHU, 7.25), não há meio de colocá-lo como garantidor de conhecimento. Se a causalidade natural fora criticada e não há espaço para aquela sobrenatural, porquanto dela não se tem experiência, então tampouco haverá princípio de causalidade a garantir uma *causa prima*.

Notemos, pois, que Hume se move por um terreno inédito para qualquer filósofo que tenha adotado um ponto de vista crítico cartesiano: o mundo em que o conhecimento fundado sobre um método infalível está fora de questão. Ao mesmo tempo, claro está que ele não era cético em qualquer sentido que se tenha popularizado hoje, porquanto não só não desesperava da ciência como chegou mesmo a tentar construir aquela da natureza humana quando jovem (cf. T, *Intro*. 6), e cultivar uma metafísica verdadeira quando maduro (cf. EHU, 1.12). O que daí se segue é que Hume admite uma nova concepção de ciência, falível, na qual operem dois princípios da natureza humana: a razão – infalível, mas incapaz de, sozinha, dar conta do mundo – e o hábito.

Referências

CÍCERO, Marco Túlio. *De Senectute*; *De Amicitia*; *De Divinatione*. Tradução para o inglês de William Armistead Falconer. Harvard: Harvard University Press, 1923.
DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, in LEBRUN, Gérard (Org.) *Descartes*. Tradução de Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

FLEW, Antony. *Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry*. Bristol: Thoemmes, 1997.
HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. Tradução de Bruna Frascolla. Salvador: Edufba, 2016. |DNR|
HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de João Paulo Monteiro. Lisboa: Casa da Moeda, 2002. |EHU|
HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2ªed. São Paulo: UNESP, 2009. |T|
LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. Nova Iorque: Prometheus, 1995.
MALEBRANCHE, Nicolas. *De la recherche de la vérité*. 3 v. Paris: Vrin, 2006.
NEWTON, Isaac. *Opticks*. Nova Iorque: Prometheus, 2003.

Notas

1 Uso aqui as denominações "racionalista" e "empirista" apenas por conta da praxe que critico, não por achá-las úteis. Ao contrário: como veremos aqui com o caso de Hume, nem sempre temos por que colocar um filósofo dentro de um desses grupos, além de o uso automático dessa divisão não explicitar os critérios usados pelo comentador e, assim, obscurecer teses suas. Assim, menos equívoco seria chamar àqueles que são habitualmente identificados como racionalistas na modernidade (Descartes, Leibniz, Arnauld, Malebranche, Espinosa...) em consonância com um traço comum que eles próprios assumiam: o cartesianismo. Ao invés de "racionalistas", mais claro é dizer "cartesianos". Se não podemos encontrar um patrono comum aos ditos empiristas, isto na certa tem implicações teóricas que dificilmente tornariam esclarecedora a análise que os pusesse num mesmo grupo.

2 Esta é uma divisão exclusiva da obra pós-*Tratado*, e pode-se com base nela argumentar para que acreditemos em Hume quando ele declara que a versão definitiva de sua filosofia não está no *Tratado* – mas isso é

assunto para outro texto. De todo modo, uma vez apontada a discrepância entre as obras, pedimos que se considere este artigo pela coesão que ele pretende ter, isto é, com a obra madura de Hume.

3 Ler Hume levando em conta seu diálogo com a obra de Malebranche decerto aclara uma nomenclatura que, doutra forma, gera perplexidades. Com alguma justeza, Flew pôde observar acerca da divisão entre relações de ideias e questões de fato que Hume "parece ter esquecido completamente o seu conceito oficial de ideias enquanto imagens mentais. Se as proposições sobre as relações de ideias fossem sobre relações de imagens mentais, então é claro que elas pertenceriam à outra categoria (a das questões de fato)." (Flew, 1997, p. 55).

4 Restrição humeana que se possa facilmente apontar é à asserção de substâncias. Nos *Diálogos*, porém, vemos Hume argumentar com base numa distinção deflacionada (i.e., sem asserir substâncias) entre pensamento e matéria (cf. DNR, 4.6 a 4.8).

19

Realismo ontológico e antirrealismo epistemológico na problemática sobre o mundo externo em Hume

Leandro Hollanda

Sem dúvida, o *hábito* é um conceito fundamental na filosofia humeana. É, segundo Hume, o grande vetor do comportamento humano, i.e., o condutor dos homens e aquilo que faz toda experiência se tornar útil. Possibilitando, desta forma, o assim chamado *saber prático*. Sem a influência do costume, todo o conhecimento acerca das *questões de fato* – o qual está fora do alcance dos dados *imediatos* da memória e dos sentidos – seria ignorado. E isso equivale mesmo a dizer que, sem ele, todo o conhecimento formado a partir das experiências mais imediatas seria impossível. O que representaria, portanto, o fim de qualquer condição de possibilidade do mencionado *saber prático*, uma vez que nunca se poderia, sem ele, *ajustar os meios em função dos fins* (EHU 5.6). Afinal não seria possível estabelecer conexões necessárias a partir de objetos apenas contiguamente *conju-*

gados. Seria, concomitantemente, o fim de toda e qualquer ação e de qualquer especulação. Assim sendo, a prospecção de Hume almeja, pois, desenvolver o que ele chama, logo na primeira seção da *Investigação sobre o entendimento humano*, de *mental geography*. Ou seja, seu fito consiste em atinar, pelo menos em partes, as fontes e os "princípios secretos" que impulsionam a mente humana em suas ações. E a descoberta da função indispensável do costume pode ser considerada um grande avanço nessa direção. É graças ao hábito, ao *costume* da conjunção constante de certos objetos, que se desperta, irrefreavelmente, aquele *sentimento* o qual leva qualquer ser dotado de razão a *acreditar* que entre tais objetos há, de fato, alguma *conexão necessária*.

O assim chamado *conhecimento* acerca das *questões de fato* nada mais é, pois, que a *crença* despertada pela *habitual conjunção* em que certos eventos se dão. É graças ao costume que o homem consegue ultrapassar o dado e, por isso, *crer*. Se *conhecimento* para Hume (T 1.3.9.2) é o que "chamamos da certeza resultante entre as relações de ideias", essa *certeza*, no que tange as questões de fato, nada mais é que uma forte *convicção*. Uma *confiança* tesa análoga à certeza de que a soma dos ângulos internos de um triangulo equilátero é de 180 graus. Mas aquela *convicção* só aufere esse enganoso *status de certeza*, por meio do qual os homens se fiam sem vacilar, graças ao *costume*. Enquanto "conhecimento" e "certeza" dizem respeito, propriamente falando, apenas ao âmbito das "relações de ideias", os homens, em geral, têm *certeza* de seu *conhecimento* da vida prática. Para que seja possível explicar a presença desses conceitos na esfera sobre a qual os homens baseiam suas ações, i.e., no escopo das questões de fato, é necessário a admissão de um conceito como o *hábito*. Sobre as questões de fato, entretanto, não se tem, rigorosamente falando, "conhecimento", pelo menos não no sentido

do "conhecimento" das relações de ideias. Ou melhor, as questões de fato são o reino das probabilidades, por onde se faz inferências causais, as quais não são deduções da razão, mas se baseiam no *costume*. E, através desse último, é que elas galgam seu estatuto de certeza. Aliás, segundo o filósofo, a noção de *hábito* não deriva de nada sobrenatural, *a priori*. Ela é, na verdade, o que ele chama de um "princípio da natureza" (T 1.3.16.9). É por causa desse mesmo princípio natural que se pode *relacionar* os diversos *materiais* presentes à memória e constituir qualquer *conhecimento*. Em razão do *hábito* é que a *imaginação* constitui uma *conexão necessária* entre fatos por já terem, outrora, se apresentado em *conjunção*. E, dessa maneira, é despertada a *crença* naquilo *relacionado* pelas *conexões de ideias*. Portanto, é mediante o *hábito* que a *imaginação* pode fazer[1] com que ideias distintas se conectem, constantemente, seja por *semelhança*, *contiguidade* ou *causalidade*.

Como o próprio Hume argumenta, "é necessário que um fato esteja sempre presente aos sentidos e à memória" (EHU 5.6) para que, daí, se possa tirar conclusões. Em outras palavras, o conhecimento depende, indiscutivelmente, de dados dos sentidos *memorizados*. E, se alguém não partir desses dados, seus raciocínios não podem ser considerados, segundo Hume, mais que *hipotéticos*. Todavia, as conclusões derivadas das experiências não se limitam unicamente a esses dados dos sentidos *memorizados*. Ou melhor, o *conhecimento* humano[2] não se restringe ao simplesmente *dado*. Pois, na verdade, a imaginação ultrapassa os próprios dados e leva a concluir muito além do que fora apresentado aos sentidos e à memória (EHU 5.6).

Toda as crenças em *questões de fato* ou acerca de *existências reais* são derivadas dos objetos e das suas corriqueiras *conjunções* presentes à memória. Sendo que es-

sas *habituais conjunções memorizadas* são ultrapassadas pela imaginação, a qual é impelida pelos *princípios de associação* a assacar certa necessidade àquilo que é meramente contingente. E ao exceder do *dado* para o *não dado*, i.e., ao devir a contingência em necessidade, é que a *imaginação* deixa um campo absolutamente irresistível para a *crença* nessa realidade *fantasiosa.* Realidade a qual os homens *sentem* tão fortemente que não lhes resta outra alternativa senão *acreditar* nisso, que chamam de *conhecimento*. Seja qual for a maneira pela qual os elos entre diferentes ideias estejam estabelecidos, "toda a cadeia de inferências não teria nada para assegurá-la, nem poderíamos através dela chegar ao conhecimento de qualquer existência real" (EHU 5.7).

Se as *relações* estabelecidas no entendimento são consequências da *imaginação* e se, mesmo por meio dessas *inferências* estabelecidas através do entendimento, não é possível ser categórico quanto a *existência real*, qual a garantia do *mundo externo*? Ou melhor, como é possível ser peremptório quanto a *realidade exterior*, i.e., independente das percepções individuais? De que forma se pode explicar o *saber* do sujeito, mesmo na ausência de suas *impressões*, acerca da existência autônoma dos corpos? Hume concordaria, portanto, com a máxima berkeleriana *esse est percipi*? Para responder à última questão é preciso ter cautela, mas, como se verá ao longo do texto, parece não ser possível afirmar que haja tal concordância. Já no que diz respeito às primeiras questões é possível encontrar várias respostas ao longo da história da filosofia, desde a antiguidade clássica até a idade contemporânea. Algumas das soluções mais interessantes foram dadas por filósofos contemporâneos como Austin[3] e Wittgenstein. Aliás, a solução de Wittgenstein a essa problemática assemelha-se, em alguma medida, guardadas as devidas diferenças, à resposta dada por Hume.

Wittgenstein abordou esse assunto em *Da Certeza* (*Über Gewißheit*) um conjunto de manuscritos organizados e publicados postumamente, onde dialoga com os trabalhos de George Moore. Segundo Wittgenstein, há uma diferença fundamental entre *saber* e *acreditar* a respeito da qual Moore ignora ao tratar da questão acerca do *mundo externo*. Moore (1953) afirma que o próprio senso comum é suficiente para garantir-lhe diversos saberes "óbvios" tais como: "existem corpos humanos", "eu sou um ser humano" e "a terra existe antes do meu nascimento". A respeito disso, Wittgenstein (Wittgenstein, 1990, 159) argumenta que "a garantia de Moore de saber não nos interessa", pois mesmo se a pessoa mais credível "garantisse saber que as coisas são desse ou daquele modo, só isso não me convenceria que ela sabe. Apenas que *acredita saber*". Afinal, para ele, a expressão "eu sei" nada mais é que "intuição lógica", a qual "não permite provar o realismo" (Wittgenstein, 1990, 129). Isso se justifica porque desde criança "se aprende a acreditar num monte de coisas", i.e., se aprende "a agir de acordo com essas crenças" supracitadas. É, assim, que "formam-se um sistema de coisas nas quais se acredita, e, nele, algumas são incrivelmente firmes"; mas o que é firme "não o é porque seria óbvio e evidente", como afirma Moore, e sim "porque é fixado pelo que está ao seu redor" (Wittgenstein, 1990, 163). Como Miranda (2012) esclarece, as questões de Wittgenstein sobre essa temática dizem respeito à "certeza das proposições mooreanas" e envolve "a discussão sobre seu papel no interior dos jogos de linguagem".

Moore é categórico quando diz que as proposições do senso comum são indiscutivelmente verdadeiras, o que lhe coloca numa posição contrária a Hume. *Em Proof of an External World*, a seguinte prova a favor do senso comum consiste em apresentar determinado item cuja existência não depen-

da apenas de uma constatação subjetiva. Moore, portanto, faz uso de algo que possa coletivamente ser notado para, com isso, derivar a real existência de um mundo exterior. Pode-se esquematizar o argumento de Moore da seguinte forma:

> P1) Eis aqui uma mão;
> P2) Eis aqui outra mão;
> C) Logo, o mundo existe.

Assim, é como resposta ao ceticismo, notadamente o humeano, que Moore em *Some Main Problems of Philosophy* lança mão de seu argumento da *certeza diferencial*. A prova contra aquele que Moore acredita ser o ceticismo de Hume pode ser exposta do seguinte modo:

> P1) Se os princípios de Hume estão de fato corretos, então não posso saber que existe um lápis;
> P2) Eu sei que existe um lápis;
> C) Logo, os princípios de Hume não estão corretos.

Afinal de contas o que faz Moore alegar que as elucubrações da filosofia humeana levam a concluir que é impossível saber se objetos *realmente* existem? Caso a filosofia humeana esteja "correta", então não se pode *saber* que mesmo um simples lápis existe? Para a primeira questão, é necessário deixar claro que segundo Moore (1959, 123) são dois os princípios basilares do pensamento de Hume concernentes ao problema aqui levantado: 1) Ninguém pode saber da existência de qualquer coisa se não a tiver apreendido diretamente, salvo quando souber que algo apreendido diretamente é um sinal da existência dessa coisa; 2) Ninguém pode saber que a existência de qualquer coisa A é um sinal da existência de outra coisa B, a menos que se tenha experienciado uma *conjunção geral* entre *coisas como* A e *coi-*

sas como B (grifado como no original *things likes*). O princípio de número 2, atribuído a Hume por Moore, está diretamente ligado ao primeiro, e decorre daquele. E a partir da análise do segundo é que Moore imputa à filosofia humeana a tese da impossibilidade do *saber* acerca da existência dos objetos.

> O que eu acredito quando acredito que existe o lápis é que existe algo o qual é realmente de forma cilíndrica, mas que não consiste simplesmente em qualquer número de pigmentos de cor ou em maciez ou dureza, ou qualquer outro tipo de dados dos sentidos que eu já tenha diretamente apreendido. Mesmo que todos esses tipos de dados dos sentidos estejam agora no mesmo lugar onde o lápis está - e eu acho que há boas razões para duvidar se estão - eu certamente acredito que há nesse lugar alguma coisa além. Essa outra coisa, mesmo se não for todo o objeto material, é certamente uma parte dele. E parece-me que, se a segunda regra de Hume fosse verdade, eu não poderia saber da existência dessa coisa além. Pois eu nunca teria diretamente apreendido, no passado, qualquer coisa como ela: eu só teria apreendido diretamente dados dos sentidos que tinham uma forma semelhante à que ela tem. [...] Se os princípios de Hume são verdadeiros, ninguém pode saber da existência de qualquer objeto material, ninguém pode nem mesmo saber que um tal objeto é possível. Entenda-se por objeto material um objeto que tem forma e está situado no espaço, mas que não é semelhante, exceto em certos aspectos, a qualquer um dos dados dos sentidos já diretamente apreendidos (Moore, 1959, passim).

Para Hume as relações são exteriores aos seus termos, nisso dificilmente se pode discordar de Moore. Todavia, parece-me que ele dá um passo maior do que o possível quando conclui que, pressupondo-se as teses de Hume, é impossível *saber* da existência do mundo externo. O primeiro erro de sua afirmação está na confusão que faz dos

seus próprios termos com a terminologia utilizada por Hume. E, tratando-se de filosofia, um problema conceitual não é uma questão irrelevante. Os dois "princípios basilares" da filosofia humeana apresentados por Moore seriam, por si só, discutíveis. Mas, quando se percebe que Moore emprega um significado bastante diferente do empregado por Hume ao termo "saber", é impossível sustentar a sua interpretação acerca da filosofia humeana. Analisada com algum rigor, é um verdadeiro fracasso a tentativa de Moore de desqualificar, através da redução ao absurdo, o pensamento de Hume sobre esse tema. E isso me leva a responder à segunda questão.

Mas, se defendo que Hume é um *antirrealista-epistemológico*, como meu título sugere, como é possível que eu discorde de Moore? A resposta é sugerida igualmente pelo título: porque sustento que há, na filosofia humeana, um *realismo-ontológico* acerca do mundo externo. E, diferentemente do que diz Moore, o homem *conhece* tal realidade. Assim, o problema, que também motiva esse texto, é responder como é possível defender essas duas teses no interior da filosofia humeana. Além disso, qual sentido pode conter o termo *know* na filosofia de Hume? Cabe mostrar, ainda, o que pretendo dizer com *antirrealismo-epistemológico* e como é possível sustentar, a partir de sua defesa, um *realismo-ontológico* na problemática sobre a exterioridade do mundo aqui tratada.

É em "Do ceticismo quanto aos sentidos", a mais longa seção do Livro 1 do *Tratado*, que Hume discute o problema da realidade externa. Isto é, conforme suas próprias palavras, o problema da "existência dos corpos", de um mundo para além das percepções, independente delas. É após a referida seção que tal problemática ganha centralidade nas discussões do Livro 1. O que pretendo, nesse texto,

portanto, é deixar suficientemente claro dois pontos que caracterizam a argumentação sobre a existência externa dos corpos em Hume, a saber:

> I) A existência do mundo externo;
> II) A possibilidade de conhecê-lo.

Ao primeiro, como irei evidenciar, a resposta humeana é positiva e, ao segundo ponto, negativa. Entretanto, meu intento não é de chamar Hume de realista quanto ao mundo externo (o que de modo algum é um erro, desde que se entenda em qual sentido). Meu intuito é, na verdade, buscar esclarecer em que consiste o referido consentimento da filosofia humeana quanto a possível existência de uma realidade corpórea para além das percepções. Tenho como propósito, além disso, deixar clara a impossibilidade, tácita na obra de Hume, de se acessar por meio da razão tal realidade, o que inviabilizaria o *realismo científico*. É justamente essa inexequibilidade do *entendimento* em captar o mundo pela *razão*, sem o anterior crivo da sensação pela *imaginação*, o que desejo expressar quando me refiro ao *antirrealismo-epistemológico*. Em outras palavras, para Hume apenas é possível crer no mundo externo, haja vista a impossibilidade da razão em *concebê-lo* (ou conhecê-lo) como real. Isso se explica porque não há condição de possibilidade do conhecimento sem que os dados que levam a conhecer o real sejam ultrapassados pela *imaginação* e por suas *associações* as quais, por *princípio*, ela está condicionada a fazer. Justamente em função disso, quando um homem reflete acerca do seu conhecimento sobre mundo, sobre o que ele *acredita* conhecer a seu respeito, descobre que esse *saber* nada mais é que *crença*. Assim, enquanto a reflexão demonstra a impossibilidade da existência contínua e independente dos

objetos, a natureza, por sua vez, *força* a acreditar em sua existência. Enquanto a inépcia da razão interdita *conceber* o mundo externo, a sensação não deixa dúvidas sobre a efetividade de *conhecê-lo*.

Apesar da existência de vários trabalhos fundamentais sobre a filosofia de Hume, a questão acerca do mundo externo nunca esteve entre as favoritas dos seus comentadores. Isso se explica, talvez, pelo fato do próprio Hume não ter encontrado uma resposta satisfatória para a questão que ele abordou nas últimas seções do primeiro livro do *Tratado*. É notória a perplexidade com a qual termina sua última seção. A própria argumentação de Hume o levou a uma dicotomia que o impediu de encontrar soluções que satisfizessem seus problemas finais. As conclusões que o conduziram ao fim paradoxal do Livro 1 justificam tal irresolução. Justificam, acima de tudo, a confusão de Moore e outros filósofos ao tentarem abordar esse problema no interior da filosofia humeana. Afinal, a reflexão de Hume acaba, irremediavelmente, desembocando em conclusões aparentemente inconciliáveis. De um lado a impossibilidade de *descrer* no mundo. De outro, a clara impossibilidade de *concebê-lo* como *possível* através da reflexão mais apurada, do raciocínio filosófico. Mas para Hume esse problema é ainda mais difícil de tratar. Isso porque ele se vê como *cético*. E perceber-se agindo como qualquer dogmático é um golpe muito forte, que perturba suas convicções pessoais. Ele não esconde que isso o incomoda profundamente. E, muito honestamente, aponta suas próprias afirmações as quais lhe parecem contradizer o posicionamento cético que adotara. Assim, por um lado, Hume entende que é impossível, através do pensamento filosófico, conduzido pelo ceticismo, concluir que há um mundo externo. Por outro, ainda que conclua pela sua impossibilidade, vê-se obrigado a consentir que sua conclu-

são em nada interfere naquilo que de alguma maneira ele *sabe*, mas não *entende*, que sua razão não *concebe*, não *conhece*.

É desta forma que Hume termina o Livro 1 do *Tratado*, profundamente insatisfeito: "é mais fácil impedir todo exame e investigação do que refrear uma inclinação tão natural e nos guardar daquela certeza despertada sempre que examinamos um objeto de maneira exata e completa". Mesmo nas ocasiões em que a razão, o raciocínio filosófico, deixa clara a impossibilidade de afirmar um dado mundo independente e correspondente às percepções, ainda assim, não se perde aquela *certeza* a respeito de sua existência independente. Afinal, "tendemos a esquecer não apenas o ceticismo, mas nossa modéstia também, e empregamos expressões como é *evidente*, é *certo*, é *inegável*" (T 1.4.7.15). É justamente nesse ponto que, apesar de se considerar cético, Hume confessa: "também eu posso ter cometido essa falta". Ele justifica essa aparente contradição – entre o fato de se afirmar cético e, mesmo assim, manter *crenças* – dizendo que, na verdade, "foi a visão presente do objeto" quem o forçou a usar aquelas expressões. E, por fim, adverte que elas *não refletem* um possível espírito dogmático dele, nem uma imagem presunçosa de seu próprio juízo, os quais não são, pois, sentimentos adequados a ninguém, "muito menos a um cético" (T 1.4.7.15).

Destaco, então, alguns questionamentos a respeito dos diversos problemas levantados até aqui: 1) Qual a relação entre realismo-ontológico e antirrealismo-epistemológico na problemática sobre mundo externo no interior da filosofia humeana? 2) Como se constitui a crença na existência de corpos, numa realidade exterior? 3) Como é possível *saber* de maneira tão segura que o mundo existe, mesmo constatando sua impossibilidade pela razão cético-filosófica? 4) Diferentemente do que pensava Hume, é possível que um

cético mantenha crenças sem que isso leve a contradizer seu ceticismo? Hume apresenta suas respectivas soluções para as três primeiras questões as quais me proponho responder. E a respeito delas é que escrevo a primeira parte desse trabalho. O último problema será tratado na parte final desse texto. A resposta para a questão de número 4 não pode ser encontrada na filosofia de Hume. Afinal a sua insatisfação com sua conclusão consiste, justamente, no fato dele não achar uma solução que julgasse satisfatória para o paradoxo ao qual seu ceticismo o levou. A fim de responder aos três primeiros questionamentos, recorrei ao *Tratado* e à *Investigação sobre o entendimento Humano*, além de a alguns textos de comentadores. Já para a última pergunta, recorrerei às *Hipotiposes Pirrônicas*, de Sexto Empírico. O objetivo final desse trabalho consiste, pois, em mostrar que é possível elaborar uma resposta a qual satisfaça o problema que afligiu Hume: ser cético e, ao mesmo tempo, manter crenças.

O mundo e a sua contradição

O passo inicial a ser dado na elucidação da problemática, de fato paradoxal, entre o *realismo-ontológico* e *antirrealismo-epistemológico*, presente no interior da filosofia de Hume é, certamente, deixar claro o paradoxo já fixado dentro do próprio conceito de "mundo". Ou melhor, deve tornar-se evidente, quando se mencionar o "problema da realidade externa", que essa expressão não se refere a um só problema. O "problema da realidade externa" em Hume diz respeito, na verdade, a outros dois pontos que, por si mesmos, já são bastante complexos:

> I) A ficção da *existência contínua* produzida pela *imaginação*;
> II) A *crença* na existência dos corpos imposta pela natureza.

A fantasia da *existência contínua* – que comporta, como decorrência, a ideia de distinção – é produzida na *imaginação*. Ou, nas palavras do próprio Hume "a opinião da existência contínua ocorre primeiro e, sem muito estudo ou reflexão, traz consigo a outra (opinião de uma existência distinta), sempre que a mente segue sua tendência natural". A imaginação *possui* uma "propensão natural" em atribuir existência contínua a "objetos ou percepções sensíveis que vemos assemelhar-se uns aos outros em sua aparição descontínua" (T 1.4.2.44). Dito de outra maneira, a imaginação "produz a ficção de uma existência contínua", que nada mais é do que resultado da tendência natural a qual mencionei acima. E tal inclinação *associativa* é que leva a atribuir uma *fictícia* identidade às percepções semelhantes, e "essa ficção, assim como a identidade, é falsa" (T 1.4.2.43.). É falsa porque os sentidos "não oferecem suas impressões como imagens de alguma coisa distinta, ou seja, independente e externa. [...] Tudo o que eles oferecem é uma percepção singular e jamais nos dão a menor indicação de algo para além dela. Uma percepção singular nunca poderia produzir a ideia de dupla existência" (T 1.4.2.4). Essa impossibilidade se dá, mesmo, pelo fato de que só é possível conhecer os supostos objetos externos, segundo Hume, pelas percepções que eles ocasionam, pois *não somos capazes de conceber um tipo de existência diferente das percepções*. Em outras palavras, "não se pode conhecer nenhum objeto externo de maneira imediata, sem a interposição de uma imagem ou percepção" (T 1.4.5.15). E se, mesmo assim, ainda há tentativas de conhecer objetos de maneira imediata é porque *a própria natureza e essência da relação é conectar nossas ideias entre si* de tal modo que se acredita em tal possibilidade. Isso se dá em razão da *imaginação*, a qual, irresistivelmente, leva à *crença* na verdade do que apenas é resultado das *conexões*.

> Não apenas fantasiamos a existência contínua, nós também cremos nela. Mas de onde vem tal crença? Essa questão nos leva a quarta parte do meu sistema. Já mostrei que, de modo geral, a crença consiste em nada mais que na vivacidade de uma ideia e que uma ideia pode adquirir essa vivacidade por sua relação com alguma impressão presente. Impressões são naturalmente as mais vívidas percepções da mente e algo dessa vivacidade é transmitido, por relação, a todas as ideias conectadas. A relação induz a mente ir de uma ideia a outra, fazendo com que essa transição aconteça de modo suave. A mente vai tão facilmente de uma percepção à outra que dificilmente se nota a mudança, mantendo na segunda percepção (a ideia) uma considerável parte da vivacidade da primeira (a impressão). A mente é incitada pela impressão vívida, e tal vivacidade é transmitida, sem muita perca, à outra ideia relacionada, isso por causa da fácil transição e da própria inclinação (disposition) da imaginação. [...] Temos, portanto, uma tendência a fantasiar a existência contínua de todos os objetos perceptíveis. E, visto que se pode notar essa disposição a partir de alguma impressão vívida, é ela que dá vivacidade àquela ficção, o que significa dizer que ela nos faz acreditar na existência contínua dos corpos (T 1.4.2.41-42).

Assim sendo, essa *ficção vívida* é responsável por *despertar* a *crença* de que a interrupção do objeto na aparição aos sentidos não implica numa interrupção de sua existência. As percepções sensíveis passam a ser *entendidas* como possuidoras de uma existência contínua e ininterrupta. Porém, apesar dessa irresistível *convicção*, "quando comparamos experimentos e raciocinamos um pouco" logo percebemos que essa "doutrina da existência externa de nossas percepções sensíveis é contrária a mais clara experiência. E isso nos faz retornar sobre nossos passos" (T 1.4.2.44). Todavia, os filósofos estão longe de rejeitar a posição a favor de "uma existência contínua por terem rejeitado a independência e continuidade de nossas percep-

ções sensíveis". Instaura-se, então, um paradoxo, que se explica por "uma grande diferença entre as ideias que formamos após uma reflexão e as que abraçamos por uma espécie de instinto ou impulso natural" (T 1.4.2.51). Segundo Hume, ainda que *alguns céticos extravagantes* possam rejeitar a existência externa, eles só o podem fazer verbalmente, mas jamais poderiam *acreditar* em tal negação por eles proferida. Essa afirmação de Hume é costumeiramente mal compreendida, inclusive por Price, autor de um dos mais completos trabalhos sobre o tema.

Em *Hume's Theory of the External World* Price atribui problemas à filosofia humeana que não se sustentam numa análise mais rigorosa. Isso pode ser notado, sobretudo, em sua introdução. Já em outras partes do livro, Price parece rejeitar algumas hipóteses de Hume antes mesmo de tentar compreendê-las em sua heterogeneidade. Isso é evidente na sua contestação do *antirrealismo-epistemológico* humeano, o qual ele entende como *impossibilidade psicológica*. Contudo, é importante notar: são fundamentais as observações de Price que o levam a uma conclusão idêntica à minha, i.e. de que os textos de Hume sustentam a *incognoscibilidade* humana quanto ao mundo externo. Minha discordância quanto a conclusão de Prince diz respeito ao uso que ele faz dessa constatação. Mostrarei, a seguir, os argumentos que conduzem Price às objeções a respeito da interpretação daquele *antirrealismo-epistemológico* na filosofia humeana.

Hume inicia a seção "Do ceticismo quanto aos sentidos" indagando: *quais as causas da nossa crença na existência de corpos?* Ao que ele diz ser "em vão" ir além desse questionamento e perguntar: *há corpos ou não?* A questão que se põe, então, é: porque é *inútil* a tentativa de avaliar a crença, i.e., estabelece-la como verdadeira ou falsa? Price (1967, 11-13) fala sobre a possibilidade de uma teoria que atribua essa

inviabilidade avaliativa denunciada por Hume a uma *impossibilidade psicológica* de "nos questionar se uma crença é verdadeira". A partir disso, Price afirma caber três críticas para os que defendem essa explicação:

> I) Hume argumenta, algumas vezes, que em seus momentos filosóficos ele duvida da existência de um mundo material, embora o contínuo "descuido e desatenção" logo coloquem fim a sua dúvida. Se ele pode duvidar, argumenta Price, então não é completamente impossível perguntar se corpos existem.
>
> II) Se alguém acredita em *p*, então para essa pessoa a questão "*p* é verdadeira ou é falsa?" deve fazer sentido, caso contrário *p* seria completamente *incredível*. Afinal, não se pode acreditar em algo que seja logicamente impossível questionar. Quem acredita em algo pode colocar em dúvida sua crença a respeito disso.
>
> III) Quando um homem diz que é impossível que um ser humano considere certa questão, ele mesmo formula o suposto impossível questionamento. Portanto, "somos capazes de considerar a questão, mas talvez sejamos incapazes de considerar a resposta 'não'. E talvez seja esse o sentido de que é 'em vão' perguntar se existem ou não corpos". Mas, mesmo nesse caso, ainda seria possível negar a sua existência.

E, a partir dessas três críticas, Price (1967, 12-13) conclui que é necessário encontrar outra interpretação para as sentenças humeanas, diferente do *antirrealismo-epistemológico*, que ele entende como uma *impossibilidade psicológica*. Aliás, essa é, justamente, a tese que defendo nesse artigo. Daí, a solução de Price para "salvar" a teoria de Hume das suas críticas é afirmar que ele "falhou ao não distinguir claramente o *psicologicamente impossível* do *sem sentido* ou *obscuro*". Assim, seria *impossível verificar a realidade de uma crença* não por causa da *incognoscibilidade humana* sobre re-

alidades externas. Isso se daria, na verdade, pelo fato de que a pergunta sobre a *veracidade da crença é obscura* demais a ponto de não fazer sentido tal questionamento. Ora, a questão que se coloca é se Hume não percebeu esse problema conceitual, ou se, na verdade, Price não interpretou adequadamente a posição humeana. Tendo a encontrar mais razões para considerar que, na verdade, é a interpretação de Price que incidiu em falhas.

Afinal, o que Hume quer dizer quando escreve que é possível negar verbalmente a existência externa, mas que é impossível *acreditar* nessa negação? Parece evidente que Price interpreta essa afirmação de Hume como equivalente à máxima "é impossível negar a crença na existência externa!". A prova disso está nas supostas refutações que Price fez às sentenças humeanas. Sua interpretação o obrigou concluir que Hume teria falhado ao não distinguir claramente conceitos fundamentais da sua própria filosofia. Numa análise cuidadosa, percebe-se que Price diz algo bem diferente daquilo que Hume afirma. Isso porque Hume não diz que "é impossível *negar* sua crença", mas sim que "é impossível *acreditar na negação* de sua crença". Por serem parônimas, talvez essas espécies de formulação induzam muitos leitores de Hume ao erro. E justamente aqui que se encontra o *calcanhar de Aquiles* da interpretação de Price. Quando Hume diz que é impossível *acreditar nas negações* das próprias crenças, ele está dizendo, de outra forma, algo como que "é possível negar suas crenças, só não é possível acreditar em tais negações". Se estou certo, e se Hume não foi ingênuo em sua distinção conceitual (como afirmou Price), mas quis, na verdade, denotar a já mencionada *limitação psicológica* humana, então se pode responder às três críticas de Price da seguinte forma:

> *À crítica I*: Hume não está negando que seja impossível perguntar se existem corpos, mas apenas afirmando que, apesar de suas reflexões denotarem a impossibilidade de um dado mundo, o hábito e as estruturas mentais levam o entendimento a ignorar, seja por descuido ou desatenção, essas conclusões racionais.
>
> *À crítica II*: A questão "*p* é verdadeira ou é falsa?" faz todo sentido para Hume. Questionar-se dessa forma é o que ele faz em "Do ceticismo quanto aos sentidos". De fato, quem acredita em algo pode colocar em dúvida aquilo em que acredita. Hume está querendo dizer, na verdade, que apesar de pôr em dúvida sua crença, ele está psicologicamente condicionado a ignorar tal dúvida em suas ações.
>
> *À crítica III*: Hume não nega que seja possível colocar as crenças em dúvida, afinal é isso que ele faz durante toda aquela seção mencionada. Para Hume é sempre possível negar a verdade de uma crença, e ele nos dá vários exemplos disso. O que Hume afirma, na verdade, é que, apesar de alguém negar a veracidade de sua crença, é *psicologicamente impossível* acreditar em tal negação, i.e., agir em detrimento das crenças.

Ora, parece-me que a posição contrária de Price à *impossibilidade psicológica* foi motivada por certa confusão com a terminologia humeana. Ele confundiu termos aparentemente simples de se distinguir, mas que são centrais para a compreensão do pensamento de Hume sobre o tema. São eles: *negar*, *conclusão racional da impossibilidade* e *descrer*. Price confundiu uma formulação do tipo "é impossível *acreditar na negação* de sua crença" (defendida por Hume) com algo como "é impossível *negar* sua crença" (interpretação de Pric). *Crença* é um termo tão comum na terminologia humeana que, em geral, tem sido muito mal compreendido. Desta forma, é necessário esclarecer alguns pontos acerca desses três conceitos a fim de evitar novas confusões.

A impotência da razão frente às paixões

A compreensão das diferenças que existem entre aqueles três termos pode evitar confusões, como a de Price. Para começar, o termo *negar* deve ser entendido em sentido menos amplo do que uma *conclusão racional da impossibilidade*, sendo compreendido, primeiramente, como resultado das próprias crenças que uma pessoa sustenta. Por exemplo, é possível que alguém me conte algo acerca do qual eu não consiga acreditar, como por exemplo "César nunca atravessou o Rubicão". Ora, é natural que se negue tal afirmação, afinal os fatos históricos me levam a crer que César atravessou, sim, o Rubicão. Mas é possível que eu repense essa crença se um renomado grupo de historiadores concluíssem que César nunca atravessou o Rubicão. Assim sendo, é sempre possível reavaliar as próprias crenças. E, mediante isso, desde que haja algum fato que me leve a modificar aquilo no qual *creio*, minha negação poderia passar a ser de que "César atravessou o Rubicão". Pode-se, portanto, como na segunda crítica de Price, sempre avaliar uma crença e, portanto, negá-la. É possível, num outro sentido desse termo, apenas proferir negativas, sem que elas estejam diretamente ligadas a uma certeza interna. Por exemplo, "eu não estou lendo esse texto, nesse exato momento". Esse seria o sentido mais negativo de *negar*, como no caso da terceira crítica de Price, a qual diz que, apesar de se acreditar na existência dos corpos, seria possível, ainda assim, negá-los. Nesse sentido, diferentemente do primeiro, tudo poderia ser *negado*, já que não há um critério para a negação, a não ser oposição a uma afirmativa. Já no caso da *conclusão racional da impossibilidade* há uma ampliação do sentido da *negação*, que não se limita nem às crenças e nem é algo feito sem critério. É uma ampliação semântica do termo *negar*. Aqui, a negação se destina até mesmo àquilo que mais fortemente se acredita. É justamen-

te o sentido de negação empregado por Hume em sua crítica destinada à *crença*. É o momento da reflexão e possibilidade de se pensar para além das próprias inclinações, de refletir além daquilo que se tende a *crer* sem restrições. É, exatamente, o momento *crítico*, do pleno uso da razão. É a *negação* como tratada na primeira crítica de Price. É o termo que expressa o momento do pleno uso da razão, quando ela se impõe, o instante em que se interroga à *tendência natural*, à crença. *Seria* a única condição da razão de superar as inclinações, uma vez constatando sua iniquidade. Mas apenas *seria*, pois mesmo observando a irrazoabilidade do que se *crer*, não se consegue, ainda assim, *descrer*. Isso porque aquele quem crer, i.e., o sujeito, não é senão mera fantasia sustentada por uma forte *crença* fundada sob a égide da ficção de uma identidade pessoal. O sujeito não é senão criação da imaginação, sujeitado a ela e aos princípios dela. A impossibilidade de descrer é o ponto primordial da filosofia de Hume, do qual Price não dá conta em suas críticas. A partir da sua compreensão é que parece se justificar plenamente a máxima humeana de que *a razão é e deve ser escrava das paixões*. Esse é o ponto que afasta Hume de qualquer racionalismo. A *crítica da razão* é válida, mas limitada, não passa de mera constatação. Reflete o momento em que a razão se percebe em sua máxima impotência. É o momento em que ela constata suas arbitrariedades sem poder deixar de reproduzi-las.

É com o desenvolvimento de sua análise do processo cognitivo que Hume deseja explicar esse paradoxo, entre o que a razão mostra como impossível, mas no que, mesmo assim, não se consegue deixar de *acreditar*. Para Hume, a *imaginação* age mediante associações de *contiguidade*, *semelhança* e *causalidade* criando, assim, conclusões que ultrapassam os limites dos dados da própria experiência. É

dessa maneira que a imaginação *fantasia* a independência e continuidade das percepções. Mas como interpreta Deleuze (2001, 69), somente com advento da crença na existência dos corpos é que *a ficção devém um princípio da natureza humana*. Isto é, a *crença* transforma em um *sistema* a *coleção de ideias* que constitui a mente. Tal sistema não é senão o "sistema do saber e dos objetos do saber" (Deleuze, 2001, 69). A imaginação é criativa, ela faz com que as *questões de fato* se relacionem e cria as condições de possibilidades para o despertar da *crença*, a qual é fundamental para que se constitua o *conhecimento*. Assim, graças à *crença* é que as *ficções* ou *fantasias* transformam-se em princípios da natureza. E os princípios de associação é que possibilitam a mera *coleção de ideias* devir um *sistema de saber*. E esse último só se constitui plenamente como a *crença* no que foi *associado* pela *imaginação*. Portanto, tal sistema é produto dos *princípios associativos*, das *faculdades mentais* e do *sentimento*. Enquanto o *mundo*, por outro lado, como continuidade e distinção, i.e., racionalmente, é *ficção da imaginação*. Desta forma, o que Hume trata como fictício é o exato *conhecimento* da existência de corpos. Enquanto o sentimento de *crença* é elemento fundamental no sistema de constituição do *saber*.

Nesse sentido, concordo com a posição de Deleuze, segundo quem há uma contradição na filosofia humeana "entre a extensão e a reflexão, a imaginação e a razão", i.e., entre "os *sentidos* e o *entendimento*". Além disso, a meu ver, essa contradição faz com que a solução do problema pareça impossível para Hume. Isso porque, mesmo opostos, *razão* e *sensação* não podem destruir um ao outro. É como Deleuze (2001, 73) sublinha: para o paradoxo de Hume "não há escolha a ser feita entre um ou outro dos princípios, mas entre o tudo ou nada, entre a contradição ou o nada". Mesmo com a reflexão mais apurada, a qual constata a impossibilidade de

uma existência contínua, não há escolha a ser feita em detrimento das "sugestões da imaginação". Portanto, em vez de "referir a natureza ao espírito, é preciso referir o espírito à natureza" (Deleuze, 2001, 74). Isto é, em vez de a reflexão ir de encontro às imposições da natureza, é preciso que a tendência natural ignore a *crítica da razão*, o raciocínio filosófico, para que seja possível a constituição do conhecimento prático. É no encerramento do Livro 1 do *Tratado* onde se pode ver que Hume vai até o fundo dessa contradição. E, aí, ele encontra o impulso do senso comum. É o senso comum que é capaz de estabelecer a ciência. O senso é comum deve, aqui, ser compreendido como um sinônimo de *realismo científico*, i.e., que o homem é capaz de conhecer como a natureza de fato é. E para Hume, mais uma vez como explica Deleuze (2001, 97), *só há ciência e vida no nível das regras gerais e das crenças*. A respeito disso, Monteiro (2009, 191) esclarece que "apenas a natureza em nós, e não a razão filosófica, é que pode restituir a confiança no conhecimento".

Portanto, as crenças do senso comum em vez de serem instâncias da apreensão de uma realidade em si mesma são, na verdade, "conjecturas acerca dessa realidade que fazemos naturalmente, espontaneamente, levados por dispositivos biológicos ou neurobiológicos" e esses são, por conseguinte, objetos das "conjecturas propostas pela ciência e epistemologia" (Monteiro, 2009, 191.) Ainda segundo Monteiro, para Hume "foi a sabedoria da natureza que nos deu um instinto ou tendência capaz de realizar um acordo e uma harmonia entre o curso das ideias e o curso da natureza". E a melhor explicação para esse acordo seria a ação do instinto cognitivo constituído nos homens pelos mecanismos seletivos da natureza. Nem mesmo um cético, que afirme a impossibilidade de conhecer as realidades externas

para além das percepções, consegue agir em detrimento da sua crença na existência de um mundo externo.

> Parece evidente que os homens são levados a depositar fé em seus sentidos por um instinto ou predisposição natural, e que, sem nenhum raciocínio, e quase mesmo antes de fazermos uso da razão, sempre supomos um universo externo que não depende de nossa percepção, mas existiria ainda que nós e todas as outras criaturas sensíveis estivéssemos ausentes ou fôssemos aniquilados. Mesmo a criação animal se rege por uma opinião semelhante e mantém essa crença em objetos externos em todos os seus pensamentos, desígnios e ações. (EHU, 12.7).

Não se pode ter certeza racionalmente, não é possível acessar pela razão, os dados reflexivos não levam a creditar na existência independente e contínua dos corpos. Apenas se tem a respeito do mundo externo impressões, pois ele mesmo não está disponível para o conhecimento, é *um ponto que devemos dar por suposto* (T 1.4.2.1). É, mesmo, inútil se perguntar se existem ou não corpos, pois a natureza não deixou essa resposta a nossa escolha. O mundo externo, necessariamente, é consentido, a natureza o impõe. Um homem somente é capaz de negá-lo, mas nunca de descrer da sua existência. Ele sente a existência do mundo e, tão logo, *sabe* que existe, apesar de ter que admitir desconhecê-lo, a menos que chame de *conhecimento* a crença *despertada* pelas conexões de ideias. É esse mesmo mundo, do qual temos apenas impressões, o qual não podemos conhecer, no qual, irrestritamente, qualquer homem *crer*. Ainda que toda reflexão demonstre a sua impossibilidade de existência independente e contínua, ainda assim, todos os homens agirão como se ele existisse. A impossibilidade de conhecê-lo, de tomá-lo como possível através da reflexão, em nada diminui a crença na veracidade de sua existência. De fato,

eis aí um paradoxo, uma contradição que Hume admite não poder resolver. Mas não há uma solução, não há escolha a ser feita, afinal ou é o consentimento dessa contradição ou o nada. Nas palavras de Hume, ou se admite essa *razão errônea ou nenhuma razão*.

O cético que crê

Por fim, ainda cabe perguntar: haveria uma saída para a razão errônea do cético? Há uma saída para a contradição explicada por Hume e que é intrínseca à relação entre ceticismo e crença? Há alguma resposta, nas bases do ceticismo, para o questionamento de número 4, feito no início desse texto? Como foi possível perceber, Hume conclui o Livro 1 do *Tratado* num dilema insolúvel, que lhe parece profundamente angustiante: "é mais fácil impedir todo exame e investigação que refrear uma inclinação tão natural e nos guardar daquela certeza que surge sempre que examinamos um objeto de maneira exata e completa". Mesmo constatando, a partir da *crítica da razão*, a impossibilidade de se afirmar um dado mundo independente e corresponde às percepções, ainda assim, nunca se perde a *certeza* acerca dele. Afinal, embora se note, mediante uma *crítica da razão*, "a *dependência* e *descontinuidade* de nossas percepções, não vamos adiante, e jamais rejeitamos, por esse motivo, a noção de uma existência *independente* e *contínua*. Essa opinião cria raízes tão profundas na imaginação que é impossível erradica-la" (T 1.4.2.51). E o motivo disso para Hume é patente: "a influência da natureza é tal, que é capaz de deter nosso avanço, mesmo no decorrer das reflexões mais profundas, impedindo-nos de tirar todas as consequência de um sistema filosófico" (T 1.4.2.51).

Para Hume a influência da natureza é tão forte que "tendemos a esquecer não apenas o ceticismo, mas nossa modéstia também, e empregamos expressões como é *evidente*, é *certo*, é *inegável*" (T 1.4.7.15). E, apesar de se considerar cético, ele confessa: "também eu posso ter cometido essa falta", mas justifica essa aparente contradição – entre ele afirmar-se cético e, mesmo assim, manter *crenças* – dizendo que, na verdade, "foi a visão presente do objeto" que o forçou a usar aquelas expressões. E, por isso, ele adverte que elas *não refletem* um possível espírito dogmático, o que não seria adequado ao seu posicionamento cético. Justamente por causa disso é que ele afirmava ser impossível que alguém viva totalmente como um cético, pois isso levaria tal pessoa a total imobilidade. A impossibilidade, segundo Hume, de que exista um homem totalmente cético se justifica pela limitação em que ele se percebe frente à influência da natureza. É por enxergar essa limitação que Hume se vê obrigado a reduzir o amplo pensamento cético de sua filosofia a "uma modesta dose de ceticismo" (T, *Apêndice*, 36). Entretanto, estar condicionado a sustentar crenças mitigaria, de fato, a pretensão de uma filosofia cética? É possível, pois, que alguém se apresente como um cético total e, mesmo assim, sustente crenças, sem que isso contradiga seu ceticismo?

A resposta para esse aparente paradoxo do pensamento humeano – ser cético, observar as inconsistências das firmadas verdades acerca da vida prática e, mesmo assim, ser impelido a *crer* – parece se encontrar no ceticismo pirrônico. Conforme Sexto Empírico (2001), é possível que um cético mantenha *crenças*, desde que se compreenda bem o que esse termo expressa. Portanto, encontra-se em Sexto a possibilidade de que o pleno ceticismo não leve a total imobilidade. Caso tivesse lido o ceticismo pirrônico, talvez essa preocupação de Hume tivesse sido afastada. Não se sabe

muito bem qual era o grau de conhecimento que Hume tinha do ceticismo antigo. O mais provável é que seu conhecimento deriva da obra *De Acadêmica*, de Cícero, que influenciou, com sua publicação em latim no século XVI, o surgimento do ceticismo moderno. Aliás, na *Investigação sobre o entendimento humano*, o próprio Hume intitula seu ceticismo de *acadêmico*, o que mostra a força que Cícero teve sobre sua filosofia. Contudo, a questão, aqui, é mostrar uma via que possibilite entender como não radicalmente incompatível a relação entre ceticismo e as crenças humanas, a respeito das quais Hume demonstra a impossibilidade de refreá-las.

A resposta para essas questões pode ser encontrada na noção de fenômeno como definida por Sexto Empírico. No capítulo das *Hipotiposes Pirrônicas* intitulado "Céticos mantêm crenças?", Sexto afirma que há uma grande diferença entre *manter crenças* e *tomar tais crenças acerca dos fenômenos como verdades*. Isto é, apesar da possibilidade de dizer o que lhe aparece, o cético não infere que há uma correspondência entre suas crenças e o mundo como supostamente seria em si mesmo. Para Sexto, há dois sentidos bem diferentes do termo crença: um para as pessoas no geral, e outro para os céticos. Ele argumenta que as pessoas, em geral, entendem como *reais* as coisas sobre as quais elas *acreditam*. Já para os céticos, afirma Sexto (2001), *crença* é a "concordância com o sentimento que lhes é imposto pela aparência". Para ele, o principal é: ao pronunciar suas crenças os céticos apenas "descrevem seus próprios sentimentos e dizem o que lhes aparece sem defender uma opinião, nada afirmando sobre a verdade dos objetos externos" (2001, 7). Assim, manter crenças não mitiga o ceticismo. Em última instância, nem mesmo há ceticismo sem crenças, pois é necessário que o cético se comunique para que possa colocar em dúvida o que é tomado em geral pelos homens como re-

al/verdadeiro. Portanto, o problema do cético não estaria em manter crenças, mas em fazer uso delas de modo dogmático, i.e., sem problematizar sua realidade. Desta forma, o cético, ao dizer o que lhe aparece, não se assemelharia ao dogmático, que ele tanto critica. Ele estaria, nesse caso, tão somente constatando o que lhe é perceptível, relatando um sentimento que se impõe a ele. Mas isso não é importante, pois um cético se faz pela dúvida constante, não pelo que ele é levado a acreditar.

Muito antes de Hume, o ceticismo pirrônico já afirmava que somos levados a crer no que nos aparece, não por decisão, mas porque somos impelidos. A isso incluem-se todos os homens. A diferença é que um homem cético, ao pronunciar o verbo *ser*, ao dizer que algo *é*, sempre tem em mente que tal afirmativa é sinônimo de "isso me aparece". Portanto, um cético pode, deve e irremediavelmente mantém crenças, consegue falar sobre o que *é* o que lhe aparece. Porém, nesse caso, o verbo *ser* não é mais empregado para falar sobre a verdade de algo, mas apenas para informar sobre o que lhe é aparente. Hume, então, ao que parece, poderia ficar tranquilo, a contradição nunca colocou seu ceticismo em risco. Na verdade, ela o dotou de um dos mais formidáveis exemplos de filosofia plenamente cética, tão cética que duvidou, até o fim, de seu pleno ceticismo.

Referências

HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. 2.ed. São Paulo: Ed. Unesp/Imprensa Oficial do Estado, 2009. |T|

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton e M. J. Norton (orgs.). Oxford: Oxford Philosophical Press, 2000.
HUME, David. I*nvestigação sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2003. |EHU| |EPM|
HUME, David. E*nquiries Concerning Human Understanding and Concerning Principles of Moral.* Oxford: Clarendon Press, 1975.
DELEUZE, Gilles. *Empirismo e Subjetividade*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2001.
EMPIRICUS, Sextus. *Outlines of Scepticism*. Trad. Julia Annas and Jonathan Barnes. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
MIRANDA, Sérgio. Introdução ao *Da Certeza*. In: *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 2012.
MONTEIRO, Joao Paulo. Hume's Conception of Science. *Journal of the History of Philosophy*, volume 19, Number 3, July 1981, 327-342.
MONTEIRO, Joao Paulo. *Hume e a epistemologia*. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1984.
MOORE, George. *Some Main Problems of Philosophy*. London: George Allen & Unwinn, 1953.
MOORE, George. *Philosophical Papers*. London: George Allen & Unwin, 1959.
PRICE, Habberley. *Hume's Theory of the External World*. London: Oxford University Press, 1967.
WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da certeza*. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.

Notas

1 Caberia aqui, se fosse o caso, uma discussão sobre a *passividade* ou a*tividade* da *imaginação*. Esse problema é tratado por Gilles Deleuze em *Empirismo e Subjetividade*, para quem a imaginação é, na filosofia humeana, uma atividade puramente passiva: "A imaginação não é um fator, um agente, uma determinação determinante; é um lugar, que é preciso localizar, isto é, fixar, é um determinável. Nada se faz *pela* imaginação, tudo se faz *na* imaginação. Ela nem mesmo é uma faculdade de formar ideias: a produção da ideia pela imaginação é tão-só uma reprodução da impressão na imaginação" (Deleuze, 2001, 11). Todavia, é difícil defender a tese da passividade total quando se nos defrontamos com a seguinte afirmação de Hume: "A *ação da imaginação* pela qual consideramos um objeto ininterrupto e invariável e a ação pela qual refletimos sobre a sucessão de objetos relacionados são sentidas de maneira quase igual" (T 1.4.6.6, itálico meu). É bem verdade que Deleuze (2001, 11) admite que a imaginação "tem certamente sua atividade", porém ele acredita que "essa própria atividade carece de constância e uniformidade, é fantasista e delirante, é o movimento de ideias, o conjunto de suas ações e reações". Concordo em parte que há certos momentos em que Hume parece atribuir à imaginação certa passividade, como quando afirma que o hábito e a experiência "atuam conjuntamente sobre a imaginação" (T 1.4.7.3). Porém, a meu ver, Deleuze incorre em erro ao supor que a imaginação só produz *ficções*, como também erra quem acredita que a imaginação seja, na filosofia humeana, uma faculdade totalmente ativa. Parece-me que a interpretação mais adequada é aquela que entende a imaginação como uma faculdade *criativa* e *reprodutora*. Especificamente falando, é *ativa* ao ser produtora não só de *ficções*, mas também de relações que levam ao despertar de *crenças*. E também é *passiva*, na medida mesmo em que essas relações produzidas por ela apenas são possíveis mediante os *princípios de associação* que a levam a estabelecer conexões. Aqui, uma divergência frontal a Deleuze. Quando ele diz que nada se faz *pela* imaginação, tudo se faz *na* imaginação, ele quer dizer, como posteriormente esclarece, que o responsável pelas conexões de ideias seria os princípios de associação, que apenas usariam da imaginação para estabelecer as próprias conexões. Penso que essa interpretação é um tanto infeliz, já que os princípios associativos, nesse caso, se afi-

guram quase como entidades metafísicas, que agiriam sobre a imaginação. A melhor interpretação para os *princípios de associação*, parece-me, é entendê-los como *tendências*, mecanismos próprios do modo de ação da imaginação. Isto é, a vivacidade da ideia é sempre proporcional "à tendência à transição" da ideia pelos princípios de associação *da* imaginação (T 1.3.12.13).

2 Apesar de me referir ao conhecimento humano, a mesma afirmação vale para os demais animais. Hume deixa suficientemente claro no *Tratado* que os demais animais também são dotados de razão, muito embora essa afirmação apareça radicalmente diferente na *Investigação sobre o entendimento*. Segundo Hume "quase tão ridículo quanto negar uma verdade evidente é realizar um grande esforço para defendê-la. E nenhuma verdade me parece mais evidente que os animais são dotados de pensamento e razão assim como os homens" (T 1.3.16.1). Já na *Investigação*, dizer que os animais possuem razão "assim como os homens" já não é mais o caso. Isso porque o próprio Hume percebe que, diferentemente do que fizera no *Tratado*, é necessário deixar claro o motivo da "diferença entre homens e animais", uma vez que, apesar de ambos possuírem razão, fazem uso bem diferente dela (EHU, 9).

3 Em seu fundamental *Sense and Sensibilia*, Austin trata do problema acerca do real por um viés linguístico. Lá, ele afirma que o modo como as coisas são percebidas constitui apenas um fato em aberto a respeito do mundo, tão aberto à dúvida e confirmação pública quanto o próprio "ser das coisas". Ou seja, não é possível estabelecer critérios definitivos/gerais para distinguir o *real* e do *não-real*. Isso porque, para Austin, o mundo e as palavras estão relacionados por convenções, sejam elas descritivas, correlacionando palavras com tipos de situações encontrados no mundo; sejam elas convenções demonstrativas, correlacionando palavras com situações reais ocasionalmente encontradas no mundo.

20

Uma possível inversão kantiana da tese humeana da inércia da razão

Carlos Eduardo Moreno Pires

No *Tratado da Natureza Humana*, David Hume sustenta a tese de que a razão, por si só, isto é, independente de qualquer influência de nossa natureza sensível, jamais poderia determinar nossa vontade. A razão seria apenas um *instrumento* capaz de identificar os meios mais eficazes para satisfazer nossas *paixões*, segundo ele, as verdadeiras causas das ações. Daí ele proclamar sua famosa e provocante tese sobre a *inércia da razão*: "A razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas (T 2.3.3.4)."

Neste trabalho pretendo apresentar um possível argumento contra a tese humeana da inércia da razão. Mais exatamente, tendo por base a teoria da determinação da vontade, de Immanuel Kant, pretendo mostrar que, ao contrário do que Hume pensa, paixões jamais poderiam determinar nossa vontade por sua força afetiva, no que tange ao agir *consciente* e *refletido*. Dito de outro modo, busco mos-

trar, com Kant, que impulsos sensíveis só podem determinar nossa vontade na medida em que atribuímos *valor* a eles, ou seja, na medida em que os consideramos *razões suficientes* para agir; numa palavra, se e somente se forem acolhidos em uma máxima. Assim, se a tese de Kant estiver correta, então poderemos concluir que haveria uma *inversão* kantiana da tese humeana da inércia da razão, pois, nossa natureza afetiva seria inerte.

* * *

O que ficou conhecido como a tese humeana sobre a inércia da razão é especialmente desenvolvido no *Tratado*, mais exatamente, na seção "Dos motivos que influenciam a vontade" (T. 2.3.3). Hume inicia a seção expondo o modo de pensar nossas ações predominante tanto entre os filósofos morais quanto no senso comum. No centro desse pensamento, tal como Hume o compreende, estaria a ideia racionalista de que, no "combate entre razão e paixão", a razão deve sair vitoriosa caso queiramos que nossa conduta seja virtuosa. Ou seja, defende-se a ideia racionalista de que "toda criatura racional é obrigada a regular suas ações pela razão; e se qualquer outro motivo ou princípio disputa a direção de sua conduta," afirma Hume, "a pessoa deve se opor a ele até subjugá-lo por completo ou, ao menos, até torná-lo conforme àquele princípio superior" (T 2.3.3.1).

Em seguida, Hume anuncia ser capaz de demonstrar a "falácia" desse modo racionalista de pensar nossas ações, mostrando, "*primeiramente*, que a razão, sozinha, não pode nunca ser motivo para uma ação da vontade; e, em *segundo* lugar, que nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade (T 2.3.3.1)." Trata-se, portanto, de uma tese defendida em dois passos, ao cabo dos quais Hume acredita poder mostrar que, se deve haver alguma primazia entre razão e as

paixões, seria sem dúvida alguma a das paixões sobre a razão.

Hume afirma que todo raciocínio é, ou bem "demonstrativo", o qual se funda na faculdade de demonstrar a verdade ou a falsidade de proposições, ou bem de "probabilidade", quando busca inferir, por meio da experiência, as relações de causa e efeito entre os objetos e seus respectivos eventos (T 2.3.3.2). Hume sustenta que "dificilmente se afirmará que a primeira espécie de raciocínio pode ser, sozinha, a causa de uma ação (T 2.3.3.2)." Pois, apesar de ser útil em várias áreas da vida humana, como, por exemplo, "a matemática é útil nas operações mecânicas, e a aritmética, em quase todas as artes e profissões", tal raciocínio sempre será empregado como um meio para satisfazer "alguma *finalidade* ou *propósito*" já desejado. Por exemplo, "a única razão de empregarmos a aritmética para determinar as proporções dos números", esclarece Hume, "é porque, com ela, podemos descobrir as proporções da influência e operação destes", como é o caso do comerciante que "deseja conhecer a soma total de suas contas com alguém (T 2.3.3.2)."

Vejamos o que Hume diz sobre a influência do raciocínio de probabilidade sobre nossas ações. "É evidente que, quando temos a perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto," escreve Hume, "sentimos, em consequência disso, uma emoção de aversão ou de propensão, e somos levados a evitar ou abraçar aquilo que nos proporcionará esse desprazer ou essa satisfação (T 2.3.3.3)." Segundo Hume, é justamente essa perspectiva que justifica o uso do raciocínio de probabilidade, uma vez que sua influência sobre nossas ações estaria limitada apenas à *descoberta* de meios mais eficazes para atingirmos fins que de alguma maneira já desejamos. Pois, como ele mesmo diz, "[n]unca teríamos o menor interesse em saber que tais objetos são

causas e tais outros são efeitos, se tanto as causas como os efeitos nos fossem indiferentes (T 2.3.3.3)".

A essa altura do *Tratado*, observa John Rawls, "Hume considera ter esboçado o argumento para o primeiro ponto do §1, qual seja, que a razão por si só jamais pode ser motivo de uma ação (2005, 35)." Contudo, segundo Barry Stroud, um autorizado intérprete de Hume, esse argumento não seria ainda conclusivo, na medida em que tal argumento "diz apenas que quando já temos uma 'propensão' em direção a um determinado fim, o único papel que a razão pode representar na ação é nos guiar na escolha de meios apropriados para este fim (1977, 156)." De acordo com Stroud, falta Hume mostrar ainda que esse argumento seria válido não somente para casos em que já teríamos tal propensão, mas para os casos de ações humanas em geral. Para tanto, Hume terá de explicar "que nosso estar preocupado com, ou estar afetado por, ou nosso estar indiferente à, um certo curso de ação, é em si mesmo alguma coisa que não pode ser o resultado de algum processo da razão ou raciocínio, afirma Stroud (1977, 157)."

Hume define "aversão" e "propensão" como sentimos resultantes da "perspectiva de vir a sentir dor ou prazer por causa de um objeto". Como ele também chama esses sentimentos de "paixões" ou "emoções", e como o que ele entende por esses termos é bem distinto do que usualmente entendemos, precisamos ver como ele os define.

No início do *Tratado*, Hume faz a seguinte afirmação: "As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDEIAS (T 1.1.1.1)." Essas percepções são distinguidas segundo os "graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência (T 1.1.1.1)." Aquelas "que entram com mais força e violência podem ser chamadas de

impressões," escreve Hume, como o seria o caso "de todas as nossas sensações, paixões e emoções", tal como elas aparecem pela primeira vez em nossa mente (T 1.1.1.1). As "*ideias*" correspondem às "pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio", ou seja, as ideias correspondem àquilo que comumente chamamos de pensamento (T 1.1.1.1).

No interior do conjunto das impressões, Hume faz ainda uma outra distinção, a saber, entre impressões de "sensação" e "reflexão". "As da primeira espécie nascem originalmente na alma, de causas desconhecidas", e, as da segunda, diz Hume, "derivam em grande medida de nossa ideias, conforme a ordem seguinte (T 1.1.2.1)." Uma impressão de sensação faz com que percebamos "o calor ou o frio, a sede ou a fome, o prazer ou a dor", e, "[e]m seguida, a mente faz uma cópia dessa impressão, que permanece mesmo depois que a impressão desaparece, e à qual denominamos ideia (T 1.1.2.1)". Quando, por exemplo, a ideia de prazer ou dor retorna à alma, explica Hume, "produz novas impressões, de desejo ou aversão, esperança ou medo", as quais, por derivarem das impressões de sensação, são denominadas de impressões de reflexões (T 1.1.2.1). Correspondem às primeiras impressões, por exemplo, "todas as dores e os prazeres corporais", e, às segundas, "as paixões e outras emoções semelhantes (T 2.1.2.1)."

Ao considerar as paixões como uma espécie de impressões de reflexão, Hume deu-nos uma visão geral do que ele entende por paixão, a saber, uma impressão que deriva das sensações de prazer e dor que temos quando somos afetados por objetos externos. Feita essa caracterização geral, Hume procede a uma investigação detalhada sobre sua natureza, origem, causas e efeitos sobre a nossa deliberação e conduta. Aqui, o que interessa é seu argumento segundo o

qual nenhuma consideração racional, por si só, seria capaz de produzir uma ação ou gerar uma volição. Assim, vejamos o que ele diz sobre as paixões na seguinte passagem:

> Uma paixão é uma existência original ou, se quisermos, uma modificação de existência; não contém nenhuma qualidade representativa que a torne cópia de outra existência de modificação. Quando tenho raiva, estou realmente possuído por essa paixão; e, com essa emoção, não tenho mais referência a um outro objeto do que quando estou com sede, ou doente, ou quando tenho mais de cinco pés de altura. Portanto, é impossível haver uma oposição ou contradição entre essa paixão e a verdade ou a razão; pois tal contradição consiste na discordância entre certas ideias, consideradas como cópias, e os objetos que elas representam (T. 2.3.3.5).

Aqui, a preocupação de Hume está voltada para a distinção entre os "domínios" da razão e da paixão. Com efeito, como podemos ver na citação acima, uma paixão "não contém nenhuma qualidade representativa" sobre as coisas, mas é simplesmente "uma existência original", ou, como escreve Rawls ao comentar essa passagem, "uma impressão de reflexão que ocorre sob certas condições, dá origem a certas propensões e nos incita à ação (2005, 36)." Quando temos raiva estamos sujeitos a uma determinada "modificação de existência", do mesmo modo que quando temos desejos por um determinado prato ou quando estamos doentes, por exemplo. Segundo Hume, essa modificação psicológica não é algo produzido pela razão, uma vez que ela não é uma existência original, mas, a mera faculdade da descoberta da verdade ou falsidade das proposições (T 3.1.1.9).

Hume retira importantes conclusões das passagens citadas acima. Para começar, por estarem em estrita conexão com nossas ações e volições, as paixões não podem ser con-

sideradas como falsas ou verdadeiras. Somente às proposições podemos atribuir esses predicados, uma vez que elas representam determinadas coisas, e a sua verdade ou a falsidade depende do seu acordo ou desacordo com aquilo que é representado. Desse modo, não pode haver "combate entre razão e paixão", como tradicionalmente é suposto. Para existir um combate entre essas faculdades, as paixões teriam que possuir alguma qualidade representativa, ou melhor, elas teriam que representar alguma proposição contrária ao que for representado pela razão, capacidade que as paixões jamais poderiam possuir.

Na verdade, de acordo com Hume, "as paixões só podem ser contrárias à razão enquanto estiverem *acompanhadas* de algum juízo ou opinião (T 2.3.3.6)." Essa oposição se dá de duas maneiras distintas. Em primeiro lugar, diz Hume, "quando uma paixão, como a esperança ou o medo, a tristeza e a alegria, o desespero ou a confiança, está fundada na suposição da existência de objetos que não existem realmente (T 2.3.3.6)." O que Hume está dizendo é "que o medo de fantasmas, por exemplo, é contrário à razão," escreve John Mackie, "já que não existem fantasmas, ou que minha alegria com a perspectiva de ganhar na loteria é contrário à razão, se não tenho boas razões para esperar ganhar na loteria (1980, 45)." Em segundo lugar, "quando, ao agirmos movidos por uma paixão, escolhemos meios insuficientes para o fim pretendido, e nos enganamos em nossos juízos de causas e efeitos (T 2.3.3.6)." Nesse caso, a contradição reside num equívoco de probabilidade, como, por exemplo, na crença de que seria mais adequado "tentar cortar uma árvore de carvalho com uma faca de mesa, ou tentar fazer uma máquina de movimento perpétuo (Mackie, 1980, 45)". Como podemos ver nos exemplos acima, em ambos os casos, não é a paixão tomada em si mesma, segundo

Hume, que é contrária à razão ou considerada irracional, mas o juízo ou a crença que a acompanha e a precede.

Até aqui vimos que, para Hume, somente uma paixão que nos incline para determinado objeto pode motivar-nos a agir. Vimos também que a razão está a serviço das paixões quando produz crenças relevantes para a sua satisfação. Com isso, chegamos ao segundo ponto da tese geral de Hume sobre a inércia da razão, a saber, "que a razão, sozinha, [...] nunca poderia se opor à paixão na direção da vontade (T 2.3.3.1)." Hume lança mão do seguinte argumento. Ora, uma vez que "a razão sozinha não pode produzir nenhuma ação nem gerar uma volição," então, ela deve ser "igualmente incapaz de impedir uma volição ou de disputar nossa preferência com qualquer paixão ou emoção (T 2.3.3.4)." A razão só poderia se opor a uma volição, se produzisse um impulso contrário a esta última. Ou seja, a razão "teria de exercer uma influência original sobre a vontade e ser capaz de causar, bem como impedir, qualquer ato volitivo (T 2.3.3.4)." Mas, se a razão é completamente inerte, diz Hume, logo é evidente que ela "não possui uma influência original" e, por conseguinte, "é impossível que possa fazer frente a um princípio com essa eficácia, ou que possa manter a mente em suspenso por um instante sequer (T 2.3.3.4.)."

Após ter concluído a sua tese geral sobre a inércia da razão, Hume faz as seguintes observações. Em primeiro lugar, segundo ele, por uma questão de princípio, não há um combate entre razão e paixão. Esse suposto combate seria apenas o resultado de uma visão acrítica do modo como essas faculdades exercem influência sobre nossa deliberação e conduta. Isso é o que Hume está dizendo ao afirmar que, "[q]uando nos referimos ao combate entre paixão e razão, não estamos falando de uma maneira filosófica e rigorosa (T 2.3.3.4)." Em segundo lugar, e isto deve ser o resultado ine-

vitável de uma visão "filosófica e rigorosa" sobre o modo como nossa vontade poderia ser determinada, a razão deve ser entendida apenas como um instrumento para a satisfação de nossas paixões, ou, como ele mesmo diz em uma famosa frase: "a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas (T 2.3.3.4)."

* * *

À primeira vista, parece que em boa parte de nossas ações cotidianas conseguimos tranquilamente perceber que uma paixão causa uma "modificação de existência" que nos inclina a executar determinada ação. Por exemplo, quando somos levados a agir motivados por um sentimento de raiva resultante de um dano que nos foi causado. No entanto, parece que em algumas situações não conseguimos perceber algo de natureza sensível determinando nossa vontade. O que Hume tem a dizer sobre isso, ou seja, sobre casos em que, aparentemente, o sujeito age apenas por considerações puramente racionais.

Quanto à intensidade sentida, afirma Hume, as paixões podem ser classificadas como "calmas" e "violentas". As "do primeiro tipo são o sentimento (*sense*) do belo e do feio nas ações, composições artísticas e objetos externos"; as "do segundo são as paixões de amor e ódio, pesar e alegria, orgulho e humildade (T 2.1.1.3)." Em tese, as paixões calmas são aquelas que não causam "agitação" na mente, em contraposição às violentas. Segundo Hume, as paixões calmas são conhecidas mais "por seus efeitos que pelo sentimento ou sensação imediata que produzem", e os últimos "são de dois tipos: ou bem são certos instintos originalmente implantados [...]; ou então são o apetite geral pelo bem e a aversão ao mal (T 2.3.3.8)".

A despeito do que possa parecer, é importante ter claro que nem toda paixão violenta é forte, assim como nem toda paixão calma é fraca. Com efeito, para Hume, uma coisa é a intensidade das paixões sobre a vontade, e é essa pode ser ou violenta ou calma, como dissemos acima, e outra coisa é o grau de influência que as paixões exercem sobre a vontade, e, nesse caso, o grau pode ser medido como forte ou fraco. Hume esclarece que "[t]anto as *causas* como os *efeitos* dessas paixões, violentas e calmas, são bastante variáveis, dependendo, em grande parte, do temperamento e da disposição peculiar de cada indivíduo (T 2.3.8.13, grifo do autor)." Todavia, em linhas gerais, "as paixões violentas exercem uma influência mais poderosa sobre a vontade; mas constatamos frequentemente que as calmas," esclarece Hume, quando "corroboradas pela reflexão e auxiliadas pela resolução, são capazes de controlá-las em seus movimentos mais impetuosos (T 2.3.8.13)." É justamente nesse momento em que uma paixão calma exerce influência forte sobre nossa deliberação e conduta. Segundo Terence Penelhum (1993, 127) isso ocorre, por exemplo, "quando nós escolhemos o bom de preferência ao que seduz – de tal modo que o desejo intenso pela sobremesa perde para o desejo de ficar magro, o que não agita absolutamente."

Hume pensa ser "natural que as pessoas que não examinam os objetos com um olhar estritamente filosófico" não percebam a diferença entre as paixões calmas e as violentas e o modo como elas determinam nossa deliberação e conduta. Na verdade, podemos dizer que, aqui, a atenção de Hume está voltada especialmente para uma tradição racionalista à qual Kant pertenceria, tradição esta que, por julgar as paixões pelo seu "primeiro aspecto e aparência", confunde a influência calma e constante que elas exercem sobre a mente, com as determinações da razão. Assim, o erro dos

racionalistas e, portanto, de Kant, esclarece Hume, residiria no modo como eles usualmente compreendem paixões em geral, a saber: "uma emoção violenta e sensível da mente, que ocorre quando se apresenta um bem ou um mal, ou qualquer outro objeto que, pela formação original de nossas faculdades, seja propício a despertar um apetite (T 2.3.8.13)". Porém, como foi dito, nem todas as paixões causam agitação na mente, e quando assim operam, ou seja, "quando operam mais calmamente, sem causar desordem no temperamento," os racionalistas costumam equivocadamente confundi-las com as determinações da razão, supondo assim que a razão tenha exercido força motivacional e domínio sobre as paixões, ao passo que são as paixões as verdadeiras e inquestionáveis causas das ações.

Para Hume, a confusão feita pelos racionalistas poderia ser facilmente resolvida por meio de um exame introspectivo detalhado dos motivos que nos levaram a agir em um determinado momento, pois, desse modo, teríamos a capacidade de detectar uma paixão calma exercendo influência sobre nossa deliberação e conduta. Isso é o que ele chama de um olhar estritamente filosófico sobre a determinação da vontade humana. Para Stroud (1977, 164), contudo, "isto não é muito coerente com o seu princípio fundamental segundo o qual não podemos estar errado sobre os conteúdos de nossas mentes em um dado momento." O princípio a que Stroud se refere é a assim chamada "incorrigibility thesis", a qual está na base da teoria humeana das ideias. No *Tratado*, essa tese pode ser encontrada na seguinte passagem:

> Porque, como todas as ações e sensações da mente nos são conhecidas pela consciência, elas devem necessariamente, em todos os pormenores, parecer o que são, e ser o que parecem.

> Como tudo o que entra na mente é na *realidade* uma percepção, é impossível que alguma coisa pareça diferente em sua sensação (*feeling*). Afirmar isso seria supor que poderíamos estar enganados mesmo sobre aquilo de que estamos mais intimamente conscientes (T 1.4.2.7).

Com efeito, como podemos ver, para Hume, no que tange aos conteúdos de consciência, o seu ser se reduz ao ser percebido pelo agente. Nesse caso, não há nenhuma base pra distinguir entre o que é verdadeiramente, e o que parece ser. Assim, se através de uma introspecção o agente encontra apenas considerações racionais, então, ele não tem, do ponto de vista de Hume, nenhuma outra razão para dizer que, na verdade, haja uma suposta paixão calma, inacessível a sua consciência, determinado sua deliberação e conduta.

* * *

Como iremos ver, a teoria kantiana da motivação é diametralmente oposta à de Hume. Pois, para começar, segundo Kant, a razão por si mesma, a *razão pura*, pode ser *prática*, isto é, pode determinar a vontade independente de, e mesmo em oposição à, influência de impulsos sensíveis, no caso das ações morais. Além disso, mesmo quando se trata de ações motivadas pela busca de satisfação das inclinações, Kant sustenta que a razão tem um papel decisivo a desempenhar. Antes, porém, de vermos como isso seria possível, precisamos ter em mente o seguinte. Ao contrário de Hume, Kant não elaborou explicitamente uma teoria da ação. O que podemos saber a esse respeito, inferimos a partir de sua teoria da motivação moral. Ou seja, sua concepção sobre o modo como nossa vontade é determinada, mesmo pelas inclinações, tem de ser reconstruída pelo intérprete a partir de teses desenvolvidas em sua teoria moral.

No centro da teoria kantiana da motivação moral está a ideia de que o princípio de avaliação moral, princípio por meio do qual conhecemos nossos deveres e obrigações morais, deve poder ele próprio motivar nossa vontade simplesmente pela consciência que dele temos. Assim, a proposta inovadora de Kant em filosofia moral é a de que a razão tem de poder fornecer o critério de avaliação da correção de normas e ações morais e, também, o motivo exclusivo para a execução de tais ações. Numa palavra, usando uma terminologia advinda da assim chamada fase pré-crítica da moral kantiana, a razão tem de poder fornecer tanto o p*rincipium diiudicationis*, quanto o *principium executionis* de ações morais.

Ora, essa concepção kantiana implica que não podemos ter consciência de uma obrigação moral sem reconhecê-la como um motivo *suficiente* para agirmos de acordo com ela, sem, portanto, precisarmos da influência de impulsos sensíveis. Tal concepção se manifesta, por exemplo, na discussão kantiana sobre o valor moral das ações moralmente obrigatórias. Na primeira seção da *Fundamentação*, Kant (1974, 206-8; 397-99) pretende mostrar que, já do ponto de vista do conhecimento moral comum, ações moralmente obrigatórias só adquirem autêntico valor moral quando são cumpridas exclusivamente pela consciência do dever. Para tanto, Kant nos chama a atenção para casos em que esse tipo de conduta moral poderia ser mais facilmente percebido, a saber, quando o agente encontra-se por alguma razão desprovido de desejos e inclinações que poderiam levá-lo à ação. Kant ilustra essa situação com o caso de uma pessoa que, mesmo insensível ao sofrimento dos outros devido ao desgosto pessoal, executa ações filantrópicas porque as reconhece como dever, ou seja, porque tem a plena consciência de que a filantropia é uma coisa boa em si mesma.

Ao sustentar que uma obrigação moral pode constituir um motivo para agirmos simplesmente por meio da consciência que dela temos, Kant estabelece um profundo contraste entre sua teoria da motivação e a de Hume. Com efeito, ao contrário de Kant, Hume sustenta que, por si só, isto é, sem a influência de impulsos sensíveis, puras considerações racionais não se constituem como um motivo para agirmos. Ou seja, de acordo com Hume, podemos até ter a consciência de uma obrigação moral, como seria o caso da consciência de que a filantropia é um dever, mas permaneceríamos completamente "frios" diante de tal obrigação até sermos afetados, por exemplo, pela imagem de uma pessoa necessitada. Desse modo, para Hume, sem a colaboração de um elemento de natureza sensível, a mera consciência do dever, por si só, seria incapaz de determinar nossa vontade.

Como podemos ver, o contraste em questão é acentuado com a definição kantiana de um agente racional como aquele que é capaz de agir segundo a representação de leis ou princípios, expressa em uma famosa passagem da segunda seção da *Fundamentação*. Eis a passagem:

> Tudo na natureza (opera) segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão a razão prática (Kant, 1974, 217; AK, 412).

Aqui, Kant está dizendo que, o que nos distingue dos entes naturais, sejam eles animados ou inanimados, é a posse de uma vontade. Entes naturais animados, como os animais, por exemplo, "seguem impulsos de ação próprios, mas não uma vontade própria e sim a "vontade da natureza" (Höffe, 2005, 189)." Por exemplo, "o peixe na água e o pássa-

ro no ar movem-se segundo regras" que não são dadas por eles mesmos, e sim pela natureza (Kant, 2002, 25). De acordo com Kant, ter uma vontade é idêntico a ter a "capacidade de agir segundo a representação das leis", ou seja, é a mesma coisa que ter a capacidade de agir de acordo com leis e princípios de que se tem consciência, sejam eles os mais diversos, como, por exemplo, jurídicos, morais e mesmo naturais. E, como não há, segundo Kant, outra faculdade senão a razão para derivar ações de leis e princípios, ter uma vontade seria, em última análise, a mesma coisa que ter uma razão prática.

Kant chama de máxima o princípio segundo o qual o agente escolhe agir de forma livre e consciente. Desse modo, podemos dizer que as leis e princípios segundo cuja representação só uma vontade age, seriam justamente as máximas, pois, numa passagem da segunda seção da *Fundamentação*, o próprio Kant as define como regras auto impostas (1974, 237; AK, 438). Com efeito, máximas são definidas como princípios práticos que um agente de fato adotou, e, por isso, até segunda ordem, são válidos apenas para o mesmo, isto é, subjetivamente válidas. Isto não quer dizer que uma máxima possa ser erigida como lei universal, sendo, portanto, válida tanto subjetiva quanto objetivamente. Em contraposição, leis práticas são definidas como princípios práticos válidos para todo o ser racional como tal, isto é, objetivamente válidos, expressando o modo como um sujeito agiria, se a razão fosse capaz de determinar a vontade independente de sua natureza sensível. Se, para nós, seres racionais cuja vontade está, por princípio, "sujeita a condições subjetivas (a certos móbiles) que não coincidem sempre com as (condições) objetivas" de seres perfeitamente racionais (seres cuja razão determina imediatamente a vontade), então, segundo Kant, "as ações, que objetivamente

são reconhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade" por leis práticas é representada na forma de um dever, ou seja, na forma de imperativos (1974, 217-18; AK, 412-13).

De acordo com Kant, todos os imperativos da razão "ordenam ou *hipotética* ou *categoricamente* (1974, 218; AK, 414)." Os primeiros prescrevem uma ação boa como meio para alcançarmos um determinado fim. Kant distingue duas modalidades de imperativos hipotéticos a saber: os de destreza e os de prudência. Os imperativos de destreza prescrevem ações como o melhor meio ditado pela razão para um determinado fim, como, por exemplo, na intenção de desejarmos alcançar A, então devemos fazer B. Os imperativos de prudência fazem uma seleção entre os desejos e inclinações que é prudente ou sábio satisfazer de modo a promover o nosso máximo bem-estar possível. Numa palavra, o imperativo de prudência se refere ao plano da felicidade e dos meios de a alcançar. Ambos os imperativos são hipotéticos porque não prescrevem cursos de ações como bons em si mesmos.

Hume poderia apenas admitir imperativos hipotéticos, visto que eles prescrevem uma ação boa como meio para a satisfação de um fim já desejado pelo agente. No entanto, Hume jamais poderia concordar com o imperativo categórico, pois, o fim (*Zweck*) a que se destina uma ação ordenada categoricamente é dado *a priori* pela razão pura, e, por conseguinte, válido objetivamente. Com efeito, um imperativo da razão ordena categoricamente quando prescreve "uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade', e sem supor a sensibilidade como condição de sua validade (Kant, 1974, 218-19; AK, 414). Kant afirma que, por não se ocupar com "a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a

forma e o princípio de que ela mesmo deriva", o imperativo categórico é o único compatível com uma boa vontade, ou seja, é o único imperativo capaz de produzir uma vontade absolutamente boa. Eis por que Kant o chama também de imperativo da moralidade, o qual expressa a fórmula da lei moral da seguinte maneira: "*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*" (1974, 223, AK, 421).

A lei moral ordena que escolhamos agir segundo máximas que possam ser ao mesmo tempo queridas subjetiva e objetivamente. Ou seja, ela exige que, para ser válida moralmente, a máxima deve não apenas ser querida pelo agente que de fato a adotou como princípio de sua ação, mas deve pode ser simultaneamente querida por todo o ser racional que esteja nas mesmas condições. Segundo Kant, não precisamos de muita perspicácia para sabermos se as máximas de nossas ações podem ser objetivamente válidas e, por conseguinte, figurar como lei válida para todo ser racional enquanto tal. Basta as submetermos ao procedimento de universalização contido na fórmula da lei moral. Se a máxima for examinada não do ponto de vista do sujeito, mas do ponto de vista objetivo, o ponto de vista da lei moral, e não apresentar nenhuma contradição interna quando erigida em lei, então, ela se evidencia como moralmente *permitida*. Se, quando erigida em lei universal ela apresentar uma contradição interna, então o agir de acordo com essa máxima se evidencia como moralmente *proibido*, e seu oposto contraditório, por conseguinte, como moralmente *obrigatório*.

Para os propósitos deste trabalho, é importante que tenhamos em mente uma passagem da obra *A religião nos limites da simples razão* (1793), na qual Kant faz uma importante e decisiva observação sobre o modo como a faculdade de escolha, o arbítrio, se deixa influenciar por

inclinações. A passagem contêm o que ficou conhecido como a famosa "tese da incorporação". Eis a passagem:

> [A] liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma acção por móbil algum a não ser apenas enquanto o homem o (acolheu) na sua máxima (ou transformou para si em regra universal de acordo com a qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade) (2008, 29-30).

Essa importante passagem da *Religião* mostra claramente a oposição entre Hume e Kant no que diz respeito a uma teoria da motivação. Com efeito, aqui, Kant está afirmando que o que Hume chama de paixão, ou qualquer outro elemento sensível, não seria capaz de determinar nossa vontade através de sua força afetiva, no que tange ao nosso agir consciente e refletido. Para constituir um motivo para agirmos, o curso de ação que leva à satisfação de desejos e inclinações precisaria ser concebido pelo agente como sendo uma *razão suficiente para a ação*. Ou, como diz Henry E. Allison (2011, 114-15), uma inclinação torna-se um motivo para agirmos se, e somente se, tal inclinação for "incorporada ou acolhida em uma máxima, o que significa ser posta sob um princípio de ação, que permite (pelo menos do ponto de vista do agente) perseguir o fim ditado por este motivo."

Ora, no meu modo ver, aqui K*ant está invertendo a tese de Hume sobre a inércia da razão*. Pois, como vimos, não pode ser através de sua força afetiva que as paixões são capazes de determinar nossa vontade. Muito pelo contrário. Antes de qualquer coisa, as paixões precisam ser *acolhidas* em uma máxima, ou seja, o curso de ação que leva a sua satisfação precisa ser, ou, pelo menos, *parecer justificado* aos olhos do agente como sendo *uma boa razão para agir*.

No entanto, "isso não significa que as inclinações são de nenhuma importância ou não desempenham qualquer papel motivacional para Kant", escreve Allison (2011, 115). Para Kant, sustenta Allison (2011, 115), "seu papel é fornecer os dados brutos para a volição e eles só se tornam razões para agir quando são tomados como tais (incorporados em uma máxima) pelo agente." Allison (2011, 115) elucida o papel que os impulsos sensíveis de modo geral são chamados a representar na teoria motivacional kantiana tendo por base a teoria kantiana do conhecimento. Como se sabe, grosso modo, a teoria kantiana do conhecimento estabelece uma síntese entre o empirismo e o racionalismo. Com efeito, na *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant "afirma que o conhecimento – considerado do ponto de vista lógico e não psicológico – se deve à ação conjunta de duas fontes de conhecimento: a sensibilidade e o entendimento (Höffe, 2005, 66)". Grosso modo, a sensibilidade é a faculdade pela qual os objetos são intuídos, e o entendimento é a faculdade pela qual esses objetos são pensados (Kant, 1983; B/33). No entanto, apesar de cumprirem funções diferentes, sensibilidade e entendimento são faculdades que se complementam e tornam possível o conhecimento humano. Essa complementariedade é expressa em uma famosa proposição de Kant, qual seja: "Pensamentos sem conteúdos são vazios, intuições sem conceitos são cegas (1983, 57; B/75)."

Analogamente, podemos dizer que as inclinações trazem em si mesmas um elemento conativo em *potencial*, ou seja, um elemento potencialmente motivador. Mas elas só podem atualizar esse elemento motivador na medida em que são acolhidas em máximas. Assim como as intuições sensíveis só se tornam objeto do conhecimento quando pensadas pelos conceitos do entendimento, caso contrário permaneceriam como "matéria bruta' e cega, as inclinações precisam

ser acolhidas em uma máxima a fim de poderem constituir um motivo para agirmos. Isso seria o mesmo quer dizer que "pode-se agir *com*, mas não *por* inclinação, cujo caso em que a inclinação não serve como um motivo no sentido de uma razão *operativa* para agir (Allison, 2011, 115)."

* * *

A teoria kantiana da motivação fica mais clara quando temos em mente sua doutrina do respeito pela lei moral. Mais exatamente, o que dissemos anteriormente sobre a concepção kantiana de como nossa vontade poderia ser determinada torna-se mais claro na medida em que compreendemos como a lei moral torna-se objeto de máximo respeito por parte do agente, ao limitar e controlar a influência das inclinações sobre a vontade.

Como observa Andrews Reath (2006), a fim de compreendermos a discussão sobre o sentimento do respeito na *Crítica da Razão Prática* (1788), precisamos, por um lado, lembrar que o objetivo da obra é "demonstrar **que há uma razão prática pura** (Kant, 2011, 3; A 3)", isto é, que a razão pode determinar a vontade independentemente da influência de impulsos sensíveis, e, por outro, que, através disso, Kant busca estabelecer a autoridade suprema da lei moral. Na verdade, como iremos ver, diferentemente do tratamento do respeito na *Fundamentação*, em algumas passagens da segunda *Crítica*, Kant faz uma concessão indevida à teoria da ação humeana, ao dizer que o sentimento do respeito seria o motivo das ações morais. Segundo Julio Esteves (2009), essa concessão deve ser completamente abandonada, uma vez que ela contradiz a teoria kantiana da motivação.

Contudo, como podemos ver, nos parágrafos iniciais do Capítulo "Dos motivos da razão prática pura", Kant mantém a mesma linha de raciocínio adotada na *Fundamentação*,

no que diz respeito à motivação moral, por exemplo, na seguinte passagem:

> O essencial de toda a determinação da vontade pela lei moral é que ela, enquanto vontade livre – por conseguinte, não apenas independentemente do concurso de impulsos sensíveis mas, mesmo com a rejeição de todos eles e pela ruptura com todas as inclinações, na medida em que pudessem contrariar aquela lei –, é determinada simplesmente pela lei (Kant, 117; A, 128).

Com efeito, aqui, como na *Fundamentação*, é dito que a lei moral, produto da razão pura, pode conduzir o agente a executar ações morais independente de, e mesmo em oposição à, influência de impulsos sensíveis, haja vista o exemplo do homem que, mesmo desgostoso da vida e desejando a morte, preserva sua vida porque reconhece que a autopreservação é um dever moral (Kant, 1974, 206; AK, 397-98). Nesse mesmo contexto da segunda *Crítica*, Kant chama atenção para o efeito que a determinação da vontade pela lei moral produz na consciência do agente. Essencialmente negativo, em um primeiro momento, esse efeito corresponde ao *lado afetivo do respeito pela lei moral*, o qual é identificado com o sentimento experimentado pelo agente quando a lei moral controla e limita a influência das inclinações sobre sua vontade (Reath, 2006, 10). Kant explica melhor esse lado negativo do sentimento do respeito, mostrando como a lei moral constrange determinados tipos de tendências motivacionais. Assim, segundo Kant, quando reunidas sob o princípio da felicidade própria, "[t]odas as inclinações [...] constituem o **solipsismo** <Selbstucht> (solipsismus) (2011, p. 117; A, 129)." Por sua vez, o solipsismo pode ser ou do "**amor de si**, como uma **benevolência** para consigo mesmo sobre todas as coisas (philautia), ou [...] da **complacência** em si mesmo (arrogantia)", escreve Kant

(2011, 117-18; A, 129). O primeiro pode ser chamado também de amor-próprio, e o segundo de presunção. Kant caracteriza o amor de si como a propensão natural de "fazer de si mesmo, com base nos fundamentos determinantes subjetivos de seu arbítrio, o fundamento objetivo da vontade em geral" (2011, 120; A, 131). Ou seja, como a propensão natural "para tratar as próprias inclinações como razões objetivamente boas para as próprias ações, que são suficiente para justificá-las aos outros", escreve Reath (2006, 15). Em suma, o amor de si consiste em uma tendência ou disposição para tornar a satisfação das inclinações em lei das próprias ações. Por contraste, a presunção seria uma tendência para fazer do amor de si uma lei válida para todo ser racional, ou seja, uma disposição de ânimo para tratar a satisfação das próprias inclinações como leis para os outros.

Por ser uma tendência natural, o amor de si não pode ser eliminado, mas apenas restringido pela lei moral, tornando-se então o que Kant chama de amor de si racional, ou seja, o amor de si limitado à condição da concordância com ditames da lei moral (2011, 119; A, 129). Essa restrição se dá quando a lei moral estabelece um limite para a busca da satisfação de nossos desejos e inclinações, a saber, determinando que as ações que levem a sua satisfação sejam moralmente permissíveis. Por contraste, a lei moral, diz Kant, "com certeza abate a presunção, na medida em que todas as exigências de autoestima que precedem a concordância com a lei moral são nulas e totalmente ilegítimas" (2011, 119; A, 129-30). Com efeito, nesse caso, como não há possibilidade de um influência limitadora da lei moral sobre a tendência à presunção, a lei moral necessariamente a aniquila.

Como todas as nossas inclinações estão ligadas a um sentimento, o dano causado a elas pela lei moral também é

um sentimento, o qual corresponde, em um primeiro momento, ao lado negativo ou afetivo do sentimento do respeito. Kant chega até mesmo a compará-lo com o sentimento de dor ou desprazer (2011, 117; A, 129). No entanto, Kant também chama a atenção para o *lado positivo* desse fenômeno. Com efeito, ao limitar e controlar a influência das inclinações sobre nossa vontade, a lei moral produz, por um lado, um sentimento negativo, pois ela *humilha a pretensão de valor que atribuímos às inclinações*, e, por outro, um sentimento positivo, visto que, por ser uma lei que damos autonomamente a nós mesmos, ela torna-se objeto do máximo respeito. Assim, o lado positivo do respeito à lei moral nada mais é do que a tomada de consciência por parte do agente do caráter de uma lei que ele próprio dá a si mesmo, como consciência de sua autoatividade, e, como tal, está ligado ao sentimento de valor próprio ou auto aprovação (Allison, 1990, 125). Reath se refere a essa atitude diante da lei moral como constituindo o aspecto "intelectual" e, mais importante ainda, "prático" do sentimento do respeito, pois *é justamente essa consciência da autoridade suprema da lei moral que determina a vontade do agente* (2006,10).

Como podemos ver, até essa altura, Kant concebe o sentimento do respeito, mais exatamente, o lado afetivo do sentimento do respeito, como sendo o mero efeito da subordinação da vontade pela lei moral. Segundo essa concepção, o sentimento do respeito não pode ser ele próprio o motivo do agir moral, pois, quando ele aparece, a vontade já se determinou a agir segundo a lei moral. No entanto, surpreendentemente, em algumas passagens desse mesmo contexto da segunda *Crítica*, Kant "parece dar a entender que o sentimento do respeito não é um mero resultado ou efeito da consciência do valor da lei diante das inclinações contrárias", escreve Esteves, "concedendo-lhe então um papel

mais positivo, o papel de móvel moral, de *Triebfeder* para a moralidade (2009, 80-1)." Uma das passagens a que Esteves se refere é a seguinte:

> assim como (a lei moral) mediante a razão pura prática é fundamento determinante formal da ação e, assim como ela, em verdade, é também fundamento determinante material mas somente objetivo, dos objetos da ação sob o nome de bom e mau, do mesmo modo ela também é fundamento determinante subjetivo, isto é, motivo para essa ação, na medida em que ela tem influência sobre sensibilidade do sujeito e provoca um sentimento favorável à influência da lei sobre a vontade (Kant, 2011, 122; A, 133-34).

Aqui, a atenção deve estar voltada em especial para a seguinte afirmação: "na medida em que ela (a lei moral) tem influência sobre a moralidade do sujeito e provoca um sentimento favorável à influência da lei sobre a vontade." Essa afirmação dá a entender que é o sentimento do respeito, e não a lei moral, que exerce uma influência direta sobre as inclinações, abrindo espaço para influência da lei moral sobre a vontade. Com efeito, um pouco mais a frente, Kant (2011, 127-8; A, 140) dá a entender que a determinação da vontade pela lei moral é facilitada pelo sentimento do respeito na medida em que ele obstaculizaria a influência das inclinações ao exercer uma espécie de "força" sobre elas. Ou seja, é como se Kant estivesse dizendo que "é enfraquecendo as forças da inclinação contrárias (através de um processo de humilhação) que o sentimento de respeito prepara o caminho para a vitória final da lei, como a força superior", como escreve Allison (1990, 126). Desse modo, assinala Esteves, "o respeito teria um papel positivo na determinação da vontade pela lei, porque ele se constituiria como negação da

negação representada pelas inclinações contrárias à moralidade (2009, 81)."

Ainda segundo Esteves, essa "tentativa de converter o respeito num móvel para a moralidade incorre numa contradição com as próprias declarações feitas por Kant (2009, 81)." Essa contradição se dá, por exemplo, já com as declarações dos parágrafos inicias do terceiro capítulo da segunda *Crítica*. Com efeito, ali Kant é claro ao dizer que o sentimento do respeito surge justamente no momento em que reconhecemos o valor supremo da lei moral *diante da pretensão de valor que atribuímos à satisfação de nossos desejos e inclinações*. Ora, esse reconhecimento do valor supremo da lei moral se constitui ele próprio como o motivo da ação (lado intelectual ou prático do sentimento do respeito). De acordo com essa concepção, o sentimento do respeito pela lei moral não é o motivador da ação, e sim o sentimento resultante da experiência de humilhação causada pela lei moral no valor atribuído às inclinações (Reath, 2006, 11).

Essa contradição interna torna-se mais evidente quando confrontamos com o que Kant diz sobre o sentimento do respeito no interior da primeira seção da *Fundamentação*. Com efeito, logo na introdução da discussão sobre o sentimento do respeito na *Fundamentação*, Kant faz a seguinte observação: "embora o respeito seja um sentimento, não é um sentimento *recebido* por influência", mas sim "um sentimento que *se produz por si mesmo* através dum conceito da razão, e assim é especificamente distinto de todos os sentimentos [...] que se podem reportar à inclinação ou ao medo" (1974, 209; AK, 402n). O que Kant está dizendo nessas considerações iniciais é que o respeito não é um sentimento patológico, como qualquer outro sentimento oriundo de nossa natureza sensível, mas sim um sentimento prático, isto é, um sentimento resultante da "consciência da

subordinação da minha vontade a uma lei, sem intervenção de outras influências sobre a minha sensibilidade (1974, 209; AK, 402n)". Numa palavra: "A determinação imediata pela lei e a consciência desta determinação é que se chama respeito, de modo que se deve ver o efeito da lei sobre o sujeito e não a sua causa (1974, 209; AK, 402n)."

Assim, além de representar "uma falta de clareza por parte de Kant acerca das peculiaridades de sua própria teoria da motivação", a ideia de que o sentimento do respeito pode ser o motivo moral é "uma concessão indevida à teoria (humeana) da motivação," explica Esteves (2009). Com efeito, essa linha de raciocínio pode indicar que essa tentativa de apresentar uma concepção alternativa de motivação apresenta uma semelhança com o modelo humeano de motivação, o qual, como vimos, consiste na suposição de que uma paixão só poderá ser controlada ou limitada por uma outra que exerça uma influência mais forte e predominante sobre a vontade. Nesse sentido, é como se Kant estivesse dizendo que, em última análise, uma conduta moral seria o resultado de um conflito entre forças afetivas, cuja mais forte ganharia o direito, por assim dizer, de determinar a vontade. No entanto, esse modelo de motivação inspirado em Hume "é completamente estranho à posição refletida de Kant a respeito da determinação da vontade pela lei moral e, mais que isso," afirma Esteves, "completamente incompatível com a especificidade da teoria da motivação em geral que pode ser depreendida de algumas passagens de suas obras (2009, 78)."

De fato, como vimos anteriormente, a verdadeira teoria kantiana da motivação é aquela que sustenta que uma inclinação não é capaz de determinar nossa vontade através de sua força afetiva, como pensa Hume. Na verdade, como foi dito, Kant *inverte* a tese de Hume sobre a inércia da razão,

pois, por uma questão de princípio, não podemos agir por, mas apenas com uma inclinação, na medida em que ela for acolhida em uma máxima, ou seja, na medida em que o curso de ação que leva a sua satisfação é, ou, pelo menos, parece justificado aos nossos olhos, como sendo uma razão suficiente para a ação. Isso fica claro quando compreendemos o modo como a lei moral limita e controla as inclinações. Com efeito, como foi dito, reconhecer a lei moral como suprema autoridade equivale a reconhecê-la como um motivo incondicional para agir, que, por conseguinte, *restringe e humilha as razões que utilizamos para justificar um curso de ação que leva à satisfação de nossos desejos e inclinações*. Como podemos ver, isso indica que tal restrição não ocorre por meio de um duelo de forças físicas, e sim através de um *conflito entre máximas implícitas em nossas ações*. Em outras palavras, a restrição efetuada pela lei moral sobre as inclinações e paixões não se dá pelo fato da primeira ser um motivo "fisicamente" mais forte para agirmos, em comparação com as inclinações enquanto motivos de nossas ações, mas pelo *valor* intrínseco com que a lei moral se apresenta em comparação com qualquer outro valor que possamos atribuir às paixões e inclinações.

Referências

ALLISON, Henry E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: a commentary*. New York: Oxford University Press, 2011.

ALLISON, *Henry E. Kant's Theory of Freedom*. New York: Cambridge University Press, 1990.

ESTEVES, Julio. A teoria kantiana do respeito pela lei moral e da determinação da vontade. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 32(2): 75-89, 2009.
HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
HUME, David. *Tratado da natureza humana*. Tradução de Débora Danowski, 2ª ed. rev. e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009. |T|
KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Artur Morão (trad.); Lisboa, Portugal: Edições 70, 2008.
KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Valério Rohden (trad.); São Paulo: Martins Fontes, 2011.
KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. In: "Os pensadores". Valério Rohden (trad.); São Paulo: Abril Cultural, 1983.
KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: "Os pensadores". Paulo Quintela (trad). São Paulo: Abril Cultural, 1974.
KANT, Immanuel. *Manual dos cursos de lógica geral*. Fausto Castilho (trad.), 2ª ed.; São Paulo: Editora da Unicamp; Uberlândia: Edufu, 2002.
MACKIE, J. L. *Hume's Morals Theory*. London: Routledge, 1980.
PENELHUM, Terence. Hume's moral psychology. In: *The Cambridge Companion to Hume.* David Fate Norton (ed.), New York: Cambridge University Press, 1993.
RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Barbara Herman (org.), Ana Aguiar Cotrim (trad.), Marcelo Brandão Cipolla (rev.). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
REATH, Andrews. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. New York: Oxford University Press, 2006.
STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge, 1977.

Nota sobre
João Paulo Monteiro

(*In memoriam*)

Rolf Kuntz[*]

A publicação de *Teoria, Retórica, Ideologia*, em junho de 1975, deu nova dimensão aos estudos de Hume no Brasil. O próprio João Paulo Monteiro havia escrito um trabalho de mestrado sobre os ensaios políticos humeanos, pouco antes, mas seu roteiro continuava incomum. Voltadas principalmente para a teoria do conhecimento, as leituras mais frequentes, até esse momento, eram centradas na *Investigação sobre o Entendimento Humano*. Os mais interessados aventuravam-se pelo *Tratado*, mais amplo, mais complexo e mais ambicioso, mas, de toda forma, renegado pelo autor. Nenhum leitor razoavelmente informado ignorava a existência dos ensaios políticos e literários, mas a exploração desses textos era muito rara. Hume era, sobretudo, o maior nome do empirismo no Século das Luzes, lido pelos estudiosos de epistemologia e lembrado, obrigatoriamente, por sua influência sobre Kant. Sem exagero? – Tudo

bem, esta descrição é um tanto caricatural, mas nem por isso é mentirosa. Fato dificilmente contestável: até o doutorado de João Paulo, a teoria social de Hume nunca havia sido explorada, no Brasil, de forma tão ampla e tão rigorosa como parte do projeto exposto no começo do *Tratado*.

Reler essa tese – num exemplar valorizado por uma dedicatória – equivale a experimentar de novo a descoberta da riqueza e, sobretudo, das articulações do pensamento social humeano. Para mostrar o conjunto e exibir as conexões entre as partes, João Paulo Monteiro explora tanto os ensaios quanto o *Tratado da Natureza Humana*. Ao iniciar a exposição da teoria do governo (ou, em suas palavras, teoria política "em sentido restrito"), ele apresenta, em breve recapitulação, o encadeamento dos temas: "Esta teoria dos governos se articula fundamentalmente com a teoria da justiça, com a teoria moral e com a teoria do sujeito. Seus enunciados se apresentam como conseqüências de teses enunciadas nessas teorias, teses que aparecem, aqui, como suas razões".

João Paulo mostra o conjunto e os pontos principais de cada componente, mas sem explorar de forma exaustiva cada tema particular. Abre o caminho e deixa um campo imenso de trabalho para quem se dispuser a analisar cada um dos ensaios. Psicologia social, sociologia, teoria (ou ciência) política, história e teoria econômica são os nomes atualmente usados para rotular essas áreas de investigação.

Ele pouco se ocupa dos escritos econômicos de Hume, originalmente incluídos nos *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. Indica, especialmente na exploração do *Tratado*, perspectivas para a leitura também desses textos. Reunidos sob o título de *Escritos sobre Economia*, esses trabalhos são publicados em 1983, numa coleção da Nova Cultural, com tradução de Sara Albieri e, naturalmente, revisão do próprio João Paulo. A introdução é assinada por mim, único membro

do grupo dedicado, pelo menos nessa época, à história do pensamento econômico.

A turma inclui gente interessada em história, como Sara Albieri, e em política e epistemologia. Há lugar para muitos, até para um docente empenhado em produzir, como trabalho de doutorado, uma tese sobre o pensamento do líder dos fisiocratas, François Quesnay. A ideia é mostrar como se combinam, na obra de Quesnay, os elementos empíricos e a construção teórica. João Paulo aceita o papel de orientador. A elaboração da tese é um tanto acidentada, porque é preciso conciliar o trabalho de jornalista, intenso e com viagens frequentes, com a atividade acadêmica. Mas o orientador é paciente, atencioso e tão preciso quanto econômico nas críticas e sugestões.

A convivência com João Paulo vai muito além do trabalho acadêmico. A relação entre orientado e orientador é apenas um capítulo breve de uma história muito mais ampla – de amizade com ele e com Maria Beatriz, e de muitos encontros e jantares com amigos, como Oswaldo e Ieda Porchat. Nenhum desses amigos era abstêmio e vários cooperaram na liquidação de algumas preciosidades, como uma esplêndida bagaceira centenária herdada do pai, o crítico Adolfo Casais Monteiro.

Os encontros ficaram bem menos frequentes, é claro, depois da mudança de João Paulo e Maria Beatriz para Portugal, onde continuaram a rotina da vida acadêmica. Mas nunca perderam o contato com a USP. Até há pouco tempo João Paulo orientou teses de estudantes brasileiros, participou de exames e convidou para suas bancas, como examinadores, os velhos companheiros e orientados.[1] Durante anos, ele voltou ao Brasil, com regularidade, principalmente durante os meses de inverno brasileiro, para cuidar de suas orientações e participar de seminários e

conferências. Continuou escrevendo e publicando artigos e livros em vários países. Os livros *Hume e a Epistemologia* e *Novos Estudos Humeanos* estão entre suas últimas publicações no Brasil.

Em 2011 o número 124 da revista *Kriterion*, da Universidade Federal de Minas Gerais, foi dedicado integralmente a Hume como celebração dos 130 anos de seu nascimento. Lívia Guimarães, professora da UFMG, amiga e colaboradora frequente da Faculdade de Filosofia da USP, encarregou-se da edição. O artigo de abertura, "Sobre a Interpretação da Epistemologia de Hume", foi assinado por João Paulo Monteiro. Convidado por Lívia, escrevi para esse número um texto intitulado "Hume: a Teoria Social como Sistema". Foi uma tentativa de expor, em pouco mais de 30 páginas, a unidade dos vários escritos humeanos de teoria social, incluídos os seus belos ensaios econômicos e sua *História da Inglaterra*. Seria necessário um espaço muito maior para uma boa exploração do assunto, mas espero ter apresentado, de forma sumária, a mensagem essencial. Ainda posso acrescentar, muito brevemente, um esclarecimento: a inspiração desse trabalho está obviamente em *Teoria, Retórica e Ideologia*.

Notas

***** Agradecemos ao professor Rolf Kuntz por autorizar a republicação deste texto, publicado em 27 de abril de 2016 no site do Departamento de Filosofia da USP, como uma homenagem ao Professor João Paulo Monteiro, falecido em 17 de abril de 2016. (Nota dos organizadores)

1. Os organizadores desta coletânea de ensaios: Jaimir Conte, Marília Côrtes de Ferraz e Flávio Zimermann, incluem-se entre os últimos orientados do professor João Paulo Monteiro (1938-2016) em sua atuação na Universidade de São Paulo (Nota dos organizadores).

Sobre os autores

André Luiz Olivier da Silva
Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor dos Cursos de Graduação em Direito e em Relações Internacionais nesta mesma instituição. Bacharel em Filosofia e Direito. Advogado e, atualmente, Coordenador do Curso de Graduação em Direito da Unisinos.

Andrea Cachel
Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Andreh Sabino Ribeiro
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bolsista CAPES. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Bruna Frascolla Bloise
Doutoranda em Filosofia pela UFBA. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Carlos Eduardo Moreno Pires
Mestrando em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ri-

beiro (UENF), Campos dos Goytacazes. Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Fluminense.

Claudiney José de Sousa
Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor do departamento de Educação da Universidade Estadual de Londrina (UEL).

Denize Carolina da Cunha
Graduanda do Curso de Direito pelo Centro Universitário do Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí. Membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Mente e Ciências Cognitivas – CNPq.

Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann
Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS).

Franco Nero Antunes Soares
Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS).

Giovani M. Lunardi
Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professor da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)-Campus Araranguá

Leandro Hollanda
Graduado em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista do CNPq.

Lilian Piraine Laranja
Mestre em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Jornalista graduada pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Marcos César Seneda
Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor associado do Instituto de Filosofia (IFILO) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro
Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

Maria Isabel Limongi
Doutora e mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Professora de história da filosofia moderna, ética e filosofia política na Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Marília Côrtes de Ferraz
Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Vinculada atualmente ao programa CAPES/PNPD em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Pedro Vianna da Costa e Faria
Mestrando em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Graduado em Ciências Econômicas na mesma instituição.

Rafael Bittencourt Santos
Mestrando em Filosofia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Stephanie Hamdan Zahreddine
Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Filosofia pela mesma instituição.

Susie Kovalczyk dos Santos
Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

Imagem da página anterior:
David Hume (1711-1776). Óleo sobre tela. Ano, 1766. Autoria de Allan Ramsay (1713-1784). Título: *David Hume, Historian and philosophe*r

Sobre o livro

Formato: 14,5 X21 cm
Tipologia principal: Filosofia 12/10
Outras fontes utilizadas: Bembo, Garamond, Minion, Sabon
Papel: Polén Soft 80g/m² (*miolo*)
Cartão Supremo 250g/m² (*Capa*)
Editoração eletrônica: Jaimir Conte (*Diagramação*)
Capa: Jaimir Conte
Editado com Software livre: Scribus 1.5.2

Tiragem impressa: 1ª edição, 50 exemplares
Florianópolis, novembro de 2016

"Mais de duzentos anos passados desde a morte de David Hume, em 1776, ainda não é fácil avaliar toda a amplitude da sua importância para a filosofia, para a história, para a teoria econômica e política, para a crítica da religião. Na filosofia do século XVIII, só a figura de Kant lhe pode ser comparada. E todo o estudante sabe, pelo menos, que o grande filósofo alemão só soube desvencilhar-se da submissão à metafísica tradicional a partir do momento em que a leitura das obras de Hume o despertou desse "sono dogmático".

João Paulo Monteiro, *Hume e a epistemologia*

9 788587 253309